

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Gotama Budha'dan
Hristiyanlığın Doğuşuna

Mircea Eliade



MİRCEA ELİADE

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ / Cilt II

Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna



KABALCI YAYINEVİ: 197

Antropoloji, Arkeoloji, Mitoloji Dizisi: 19

Mircea Eliade (1907-1986) onde gelen din tarihçilerindendir. Çeşitli dinsel geleneklerdeki simgesel dile ilişkin araştırmalar yapmış ve mistik görüngünün temelini oluşturan mitlerin anlamını çözümleyip birleştirmeye çalışmıştır. 1928'de Bukreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yaptı. 1928-31 yıllarında Kalküta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi okudu ve altı ay Himalayalar'daki Rişikeş aşram'ında yaşadı. 1933'te *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1933-39 yıllarında Bukreş'te Hint felsefesi ve din tarihi okuttu. 1945'te konuk profesör olarak Ecole de Hautes Etudes'e gitti. 1951'de alanındaki en önemli eserlerden birisi olan *Şamanizm'i* yayınladı. 1956'da Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 16 ciltlik *Encyclopedia of Religion*'un (1987) başeditörlüğünü yapmıştır. Eliade geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinsel deneyimi, *hiyerofani*'ler diye isimlendirdiği görüngöleri incelemiş, dünyanın çeşitli dinlerindeki izini sürmüş ve çözümlemiştir. Eliade düşüncelerini, yazdığı roman ve güncelerde de ifade etmiştir. Bu tür eserlerinden de bazıları dilimize çevrilmiştir. Yayınevimize baskıya hazırladığımız eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Demirciler ve Simyacılar* (1956), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I Cilt III*.

Mircea Eliade

Histoire des croyances et des idées religieuses/II

De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme © Payot, 1976

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt II

Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna © Kabalcı Yayınevi, 2000

Birinci Basım: Temmuz 2003

Yayına Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

Kapak Düzeni: Altuğ Güzey

Baskı: Yaylacık Matbaası

 **KABALCI YAYINEVİ**

Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL

Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

www.kabalcı.com.tr

yayinevi@kabalcı.com.tr

Cet ouvrage, g.y., publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul

*Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.*

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-In-Publication Data (CIP)

Eliade, Mircea

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt II

Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna

1. Din Tarihi

2. Antropoloji

3. Din Felsefesi

4. Mitoloji

ISBN 975-8240-82-X

ISBN 975-8240-84-6 (Takım)

MIRCEA ELIADE

DİNSEL İNANÇLAR VE
DÜŞÜNCELER TARİHİ

Cilt II

Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna

Çeviren: Ali Berktaş

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR, 9

ÖNSÖZ, 11

XVI. BÖLÜM

ESKİ ÇİN DİNLERİ, 13

126. Neolitik Çağda Dinsel İnançlar, 13 ♦ 127. Tunç Çağında Din: Gök Tanrısı ve Atalar, 15 ♦ 128. Örnek Hanedanı: Çoular, 18 ♦ 129. Dünyanın Kökeni ve Düzenlenmesi, 21 ♦ 130. Kutuplaşma, Birbirinin Yerini Alma ve Yeniden Bütünleşme, 24 ♦ 131. Konfüçyüs: Ritüellerin Gücü, 28 ♦ 132. Lao-ızu ve Taoculuk, 31 ♦ 133. Ömür Uzatma Teknikleri, 37 ♦ 134. Taocular ve Simya, 41 ♦ Eleştirel Kaynakça, 46.

XVII. BÖLÜM

BRAHMANCILIK VE HINDUIZM: İLK FELSEFELER

VE SELAMET TEKNİKLERİ – 58

135. "Her Şey Acıdır...", 58 ♦ 136. Yüce "Uyanış" İçin Yöntemler, 60 ♦ 137. Düşünceler Tarihi ve Metinlerin Zamandizini, 61 ♦ 138. Sistemleştirilme Öncesi Vedānta, 62 ♦ 139. Sāmkhya Yoga'ya Göre Ruh, 64 ♦ 140. Yaratılışın Anlamı: Ruhun Kurtuluşuna Yardım Etmek, 66 ♦ 141. Kurtuluşun Anlamı, 68 ♦ 142. Yoga: Tek Bir Nesneye Yoğunlaşma, 70 ♦ 143. Yoga Teknikleri, 73 ♦ 144. Tanrı'nın Rolü, 75 ♦ 145. *Samādhi* ve "Mucizevi Güçler", 77 ♦ 146. Nihai Kurtuluş, 79 ♦ Eleştirel Kaynakça, 81.

XVIII. BÖLÜM

BUDHA VE ÇAĞDAŞLARI, 86

147. *Prens Siddhārta*, 86 ♦ 148. Büyük Ayrılış, 88 ♦ 149. "Uyanış". Yasanın Vaaz Edilmesi, 89 ♦ 150. Devadatta'nın Mezhep Ayrılığı. Budizme Son Geçişler. Budha *Parinirvāna*'ya Giriyor, 92 ♦ 151. Dinsel Ortam: Gezgin Çileciler, 94 ♦ 152. Mahāvīra ve "Dünya'nın Kurtarıcıları", 96 ♦ 153. Cayna Öğretileri ve Uygulamaları, 98 ♦ 154. Ācīvika'lar ve "Kader" in Her Şeye Yeten Gücü, 100 ♦ Eleştirel Kaynakça, 102.

XIX. BÖLÜM

BUDHA'NIN ÇAĞRISI: EBEDİ GERİ DÖNÜŞÜN DEHŞETİNDEN SÖZE DÖKÜLEMEZİN EBEDİ MUTLULUĞUNA. 106

155. Zehirli Okla Vurulan Adam 106 ◊ 156. Dört "Soylu Gerçek" ve "Orta Yol", 107 ◊ 157. Şeylerin Kalıcı Olmaması ve Anatta Öğretisi, 109 ◊ 158. *Nirvāna*'ya Giden Yol, 112 ◊ 159. Meditasyon Teknikleri ve Bunların "Hikmet"le Aydınlanması, 115 ◊ 160. Koşullanmamış'ın Paradoksu, 117 ♦ Eleştirel Kaynakça, 120.

XX. BÖLÜM

ROMA DİNİ: BAŞLANGICINDAN

BAKKHANALIA DAVASINA (y. MÖ 186), 123

161. Romulus ve Kurban Edilen Maktul, 123 ◊ 162. Hint-Avrupa Mitlerinin "Tarihselleştirilmesi", 125 ◊ 163. Roma Dinselliğinin Özgül Nitelikleri, 128 ◊ 164. Özel Tapım: Penat'lar, Lar'lar, Man'lar, 131 ◊ 165. Rahipler, Falcular ve Dinsel Topluluklar, 133 ◊ 166. Jüpiter, Mars, Quirinus ve Capitolum Üçlüsü, 137 ◊ 167. Etrüskler: Muammalar ve Varsayımlar, 140 ◊ 168. Krizler ve Felaketler: Galya Egemenliğinden II. Karıaca Savaşına, 144 ♦ Eleştirel Kaynakça, 149.

XXI. BÖLÜM

KELTLER, CERMENLER, TRAKLAR VE GETLER, 161

169. Tarihöncesi Unsurların Kalıcılığı, 161 ◊ 170. Hint-Avrupa Mirası, 163 ◊ 171. Kelt Panteonu Yeniden Oluşturulabilir mi?, 167 ◊ 172. Druidler ve Ezoterik Öğretileri, 172 ◊ 173. Yggdrasill ve Eski Cermenlerin Kozmogonisi, 175 ◊ 174. Aslar ve Vanlar. Odin ve Şaman Büyüleri, 178 ◊ 175. Savaş, Esrime ve Ölüm, 181 ◊ 176. Aslar: Tyr, Thor, Baldr, 183 ◊ 177. Van Tanrıları. Loki. Kıyamet, 185 ◊ 178. Traklar, Tarihin "Büyük İsimsizleri", 189 ◊ 179. Zalmeksis ve "Ölümsüzleşme," 193 ♦ Eleştirel Kaynakça, 198.

XXII. BÖLÜM

ORPHEUS, PYTHAGORAS VE YENİ ESKATOLOJİ, 214

180. Orpheus Mitleri: Lir Çalgıcısı ve "Erginlemenin Kurucusu", 214 ◊ 181. Orpheusçu Teogoni ve Antropogoni: Ruhgöçü ve Ruhun Ölümsüzlüğü, 218 ◊ 182. Yeni Eskatoloji, 223 ◊ 183. Platon, Pythagoras ve Orpheusçuluk, 228 ◊ 184. Büyük İskender ve Helenistik Kültür, 233 ♦ Eleştirel Kaynakça, 239.

XXIII. BÖLÜM

MAHĀKĀŚYAPA'DAN NĀGĀRCUNA'YA BUDİZM TARİHİ, 249

185. İlk Bölünmeye Kadar Budizm, 249 ◊ 186. Büyük İskender'den Aśoka'ya, 250 ◊ 187. Öğretisel Gerilimler ve Yeni Sentezler, 252 ◊ 188. "Bodhisattva"ların Yolu", 256 ◊ 189. Nāgārcuna ve Evrensel Boşluk Öğretisi, 259 ◊ 190. Mahāvīra'dan Sonra Caynacılık: Âlimlik, Kozmoloji, Soteriyoloji, 262 ♦ Eleştirel Kaynakça, 267.

XXIV. BÖLÜM

HİNDU SENTEZLER:

MAHĀBHĀRATA VE BHAGAVAD GĪTĀ, 273

191. Onsekiz Gün Savaşı, 273 ◊ 192. Eskatolojik Savaş ve Kiyamet, 275 ◊ 193. Kriṣṇa'nın Vahyi, 277 ◊ 194. "Davranışlarının Meyvelerinden Vazgeçmek", 280 ◊ 195. "Aynılma" ve "Bütünleşme", 282 ♦ Eleştirel Kaynakça, 286.

XXV. BÖLÜM

YAHUDİLİĞİN SINAVLARI: KIYAMET

KİTAPLARINDAN TORA'NIN YÜCELTMESİNE, 288

196. Eskatolojinin Başlangıç Dönemi, 288 ◊ 197. Eskatolojik Peygamberler Hagay ve Zekeriya, 290 ◊ 198. Mesih Kral Beklentisi, 292 ◊ 199. Yasacılığın İlerleyişi, 294 ◊ 200. Tanrısal Hikmetin Kişileştirilmesi, 296 ◊ 201. Umutsuzluktan Yeni Bir Teodiseye: Kohelet ve Ekklesiastikus, 298 ◊ 202. İlk Kiyamet Kitapları: Daniel ve I. Hanok, 301 ◊ 203. Tek Umut: Dünyanın Sonu, 304 ◊ 204. Feristlerin Tepkisi: Tor'a'nın Yüceltilmesi, 308 ♦ Eleştirel Kaynakça, 313.

XXVI. BÖLÜM

HELENİSTİK ÇAĞDA BAĞDAŞTIRMACILIK VE YARATICILIK:

SELAMET VAADİ, 321

205. *Mysteria* Dinleri, 321 ◊ 206. Mistik Dionysos, 324 ◊ 207. Atis ve Kybele, 327 ◊ 208. Isis ve Mısır *Mysteria*'ları, 332 ◊ 209. Hermes Trismegistos'un Vahyi, 336 ◊ 210. Hermesçiliğin Erginleyici Yönleri, 339 ◊ 211. Helenistik Çağda Simya, 341 ♦ Eleştirel Kaynakça, 346.

XXVII. BÖLÜM

İRAN'IN YENİ SENTEZLERİ, 354

212. Arsakidler Devrinde (MÖ 247– MS 226) Dinsel Yönelişler, 354
◊ 213. Zurvan ve Kötülüğün Kökeni, 356 ◊ 214. Zamanın Eskatolojik İşlevi, 360 ◊ 215. İki Yaratılış: Mênök ve Gêtik, 361 ◊ 216. Gayömart'tan Saoşyant'a, 363 ◊ 217. Mithra *Mysteria*'ları, 366 ◊ 218. "Eğer Hristiyanlığın Yolu Kesilseydi...", 371 ♦ Eleştirel Kaynakça, 374.

XXVIII. BÖLÜM

HRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU, 380

219. "Bir Meçhul Yahudi": Nasıralı İsa, 380 ◊ 220. Müjde: Tanrı'nın Krallığı Yakındır, 386 ◊ 221. Kilisenin Doğuşu, 391 ◊ 222. Öteki Ulusların Elçisi, 394 ◊ 223. Kumran'da Esseniler, 399 ◊ 224. Tapınagın Yıkılması; İkinci Gelişin Gecikmesi, 404 ♦ Eleştirel Kaynakça, 407.

XXIX. BÖLÜM

İMPARATORLUK ÇAĞINDA PUTPERESTLİK,

HRİSTİYANLIK VE GNOSIS, 414

225. *Jam redit et Virgo...*, 414 ◊ 226. Bir *religio illicita*'nın Çektikleri, 417 ◊ 227. Hristiyan Gnosisi, 420 ◊ 228. Gnostisizmin Yaklaşımları, 421 ◊ 229. Büyücü Simun'dan Valentinus'a, 425 ◊ 230. Gnostik Mitler, İmgeler ve Egretilemeler, 429 ◊ 231. Şehit Paraklitos, 433 ◊ 232. Maniheizm Gnosisi, 435 ◊ 233. Büyük Mit: Tanrısal Ruhun Düşüşü ve Kurtuluşu, 437 ◊ 234. *Mysterium tremendum* Olarak Mutlak Dualizm, 439 ♦ Eleştirel Kaynakça, 442.

XXX. BÖLÜM

TANRILARIN ALACAKARANLIĞI, 452

235. Zındıklık ve Ortodoksluk, 452 ◊ 236. Haç ve Hayat Ağacı, 455 ◊ 237. "Kozmik Hristiyanlığa" Doğru, 458 ◊ 238. Teoloji Atılımı, 461 ◊ 239. *Sol Invictus* ile *in hoc signo vinces* Arasında..., 464 ◊ 240. Eleusis'te Duran Otobüs..., 467 ♦ Eleştirel Kaynakça, 469.

DİZİN, 473

KISALTMALAR

- ANET.....J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*
(Princeton, 1950; ikinci baskı, 1955)
- AO.....*Acta Orientalia* (Leiden)
- Ar Or.....*Archiv Orientalni* (Prag)
- ARW.....*Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg/Leipzig)
- BEFEO.....*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (Hanoi)
- BJRL.....*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
- BMFEA.....*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm)
- BSOAS.....*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra)
- CA.....*Current Anthropology* (Chicago)
- ERE.....*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings
- FFC.....*Folklore Fellows Communications* (Helsinki; daha sonra Helsinki)
- HJAS.....*Harvard Journal of Asiatic Studies* (Cambridge, Mass.)
- HR.....*History of Religions* (Chicago)
- HTR.....*Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass.)
- IJ.....*Indo-Iranian Journal* (Lahey)
- IPEK.....*Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst* (Berlin)
- JA.....*Journal Asiatique* (Paris)
- JAFL.....*Journal of American Folklore* (Boston ve New York)
- JAOS.....*Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)
- JAS.....*Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
- JIES.....*Journal of Indo-European Studies* (Montana)
- JNES.....*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
- JRAS.....*Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra)
- JRASB.....*Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* (Kalküta)
- JSS.....*Journal of Semitic Studies* (Manchester)
- NGWG.....*Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*
(Göttingen)
- OLZ.....*Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin/Leipzig)
- RB.....*Revue Biblique* (Paris)
- RE.....*Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
- REG.....*Revue des Études Grecques* (Paris)
- RHPR.....*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg)
- RHR.....*Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)
- SBE.....*Sacred Books of the East*, 50 cilt, ed. Max Müller (Oxford)
- SMSR.....*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)
- VT.....*Vetus Testamentum* (Leiden)
- WdM.....*Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)
- ZDMG.....*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig)

ÖNSÖZ



Beklenmedik koşullar *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nin ikinci cildinin basımını geciktirdi. Ben de bu ertelemeyi yararlanarak bazı bölümlerin kaynakçasını, 1977'de ve 1978 başında çıkmış yayınları da belirterek tamamladım. Kaynakçaların hepsi eşit uzunlukta değil; çünkü uzman olmayan okuyucunun daha az bildiği sorunlara (örneğin Çin öntarihinin, Keltlerin, Cermenlerin, Trakların dinleri; simya; kıyamet kitapları;* Gnostisizm vb) ilişkin bilgileri çoğaltmaya önem verdim.

Kitabı fazla kalınlaştırmamak için, Tibet, Japon, Orta ve Kuzey Asya dinleri üzerine bölümleri bir sonraki cilde aktardım. Sonuç olarak, üçüncü cildi her biri yaklaşık 350 sayfalık iki ayrı kitaba bölmek gerekti: Birincisi İslamın çıkışı ve Tantracılık dalgasından Floris'li Joachim'e ve XII., XIII. yüzyılların binyılcı hareketlerine uzanırken; ikincisi, Orta Amerika dinlerinin keşfinden çağdaş ateist teolojilere dek gelen dönemi ele alıyor.

Bu ikinci cildin çeşitli bölümlerini okuma ve gözden geçirme nezaketini gösteren dostlarıma ve meslektaşlarıma, Prof. Paul Ricoeur ve Prof. André Lacocque'a, Jean-Luc Pidoux-Payot'ya teşekkür etmek isterim. Şunu da bir kez daha belirtmek isterim ki, eşimin varlığı, şefkati ve bağlılığı olmasa, bu eser de sonuçlandırılmazdı.

Chicago Üniversitesi

Mayıs 1978

Mircea Eliade

* Kıyamet kitapları: Melekleri, Mesihî ve kıyameti konu olan ve Tanrı'nın gizli öğretileriyle ilgili rüyeleri içeren eserler. Yahudi kıyamet metinleri yaklaşık olarak MÖ 200-100 arasına aittir. Bunlar arasında Daniel'in Kitabı, Enoş'un Kitabı, Enoş'un Sırları Kitabı, İbrahim'in Vahyi, Âdem'in Vahyi ve Baruk'un Vahyi gibi metinler sayılabilir -yn.

ESKİ ÇİN DİNLERİ



126. Neolitik Çağda Dinsel İnançlar— Gerek kültür gerekse dinler tarihçisi açısından, Çin ayrıcalıklı bir araştırma konusudur. Gerçekten de en eski arkeolojik belgeler MÖ V, VI binyıla kadar uzanır en azından bazı örneklerde, farklı tarihöncesi kültürlerin sürekliliği izlenebilir hatta klasik Çin uygarlığının oluşumuna katkıları saptanabilir. Diğer yandan nasıl ki Çin halkı çok sayıda etnik bileşimin sonucuysa kültürü de birçok kaynağın katkısının fark edilebildiği karmaşık ve özgün bir sentez oluşturmaktadır.

En eski neolitik kültür, 1921'de boyalı kıl vazoların bulunduğu köyün adından hareketle, Yang-Şao diye bilinir. Ayırt edici özelliği, siyah çömlekler olan ikinci neolitik kültür 1928'de Lung Şan yakınında keşfedilmiştir. Ama ancak 1950'den sonra, son otuz yılda gerçekleştirilmiş sayısız kazı sayesinde, neolitik kültürlerin bütün aşamaları ve temel özellikleri tasnif edilebilmiştir. Radyokarbon ölçümüyle tarihlendirmenin yardımıyla, zamandızını kökten değiştirilmiştir. Pan Po'da (Şensi eyaleti), Yang Şao kültürüne ait en eski sit alanı gün yüzüne çıkarılmıştır, radyokarbon ölçümü bu alanın y. MÖ 4115 veya 4365'e tarihlendirilebileceğini göstermektedir. Sit alanı MÖ V binyılda 600 yıl boyunca meskûn kalmıştır. Ama Pan Po, Yang-Şao kültürünün ilk aşamasını temsil etmez. Çin'in tarihöncesi üzerine son sentezleyici eserin yazarı Ping-ti Ho'ya göre, MÖ IV binyıldaki tarım etkinliği gibi bazı hayvanların evcilleştirilmesi, çömlekçilik ve tunç metalurjisi de yerel birer buluştu.² Oysa ki daha kısa süre önceye kadar Çin'deki neolitik ve tunç çağı kültürlerinin gelişmesi, tarım ve metalurjinin antik Doğu'daki bir ya da birçok merkezden yayılmasıyla açıklanıyordu. Bu tartışmada tavır almak bize düşmez. Ancak bazı teknolojilerin Çin'de bulunduğu veya kökten değiştirilerek kullanıldığı, kesin gibi görünüyor. Çin toprakları içine Sibirya veya Orta Asya bozkırları üzerinden yayılan Batı kökenli birçok kültürel unsurun karılması da akla yakın geliyor.

Arkeolojik belgeler bize bazı dinsel inançlar hakkında bilgi verebilir, ama bu inançların tarihöncesi halkların bütün dinsel sistemini temsil ettiği sonucuna var-

¹ Ping-ti Ho, *The Cradle of the East* s. 16 vd.

² A.g.y., s. 43 vd, 91 vd, 121 vd, 177 vd.

mak anlamsız olur. Mitozji, teoloji, ritüellerin iskeleti ve morfolojisi yalnızca arkeolojik malzemelere dayanarak kolay kolay çözülemez. Örneğin Yang-Şao neolitik kültürünün keşfiyle gün ışığına çıkarılan dinsel belgeler neredeyse yalnızca kutsal mekân, bereket ve ölümle ilişkili düşünce ve inançları kapsamaktadır. Köylerde ortak ev, meydanın merkezinde yer alırken çevresinde yarıya kadar topağa gömülmuş küçük konutlar bulunmaktadır. Gerek köyün yerleşim doğrultusu, gerekse merkezi lağım çukuru ve duman deliğiyle konutun yapısı birçok neolitik topluma ve geleneksel toplum tarafından paylaşılan bir kozmolojiye işaret etmektedir (krş. § 12). Rahun ölümünden sonra da yaşadığı inancı, mezarlara bırakılmış kapkacak ve besinlerle kendini göstermektedir. Çocuklar konutların yakınına tepelerinde ruhun gırp çıkabilmesi için açılmış birer delik bulunan büyük kupların içine gömülüyordu.³ Başka bir deyişle mezar kupu ölünün “evi”ydi bu düşünce tunç çağının (Şang dönemi) atalar tapımında çok boyutlu bir biçimde ifade edilmişti.

Kırmızıya boyanmış ve “ölüm motifli” (*death pattern*) süslenmiş kil kupler özellikle ilginçtir.⁴ Üç ikonografik motive –üçgen, dama tahtası ve küçük deniz kabukları– yalnızca mezar kuplerinde rastlanmaktadır. Ama bu motifler, cinsel birleşme, doğum, yenilenme ve yeniden doğum kavramlarını birleştiren karmaşık bir simgesellikle uyumludur. Bu bezemenin ölümünden sonra hayat ve öteki dünyada “yeniden doğuş” umudunu temsil ettiği varsayılabilir.

İlki balık ve iki insan biçimli figür içeren bir desen, muhtemelen doğaüstü bir Varlığı veya bir “kutsal uzmanı”nı, bir büyücü veya rahibi temsil etmektedir.⁵ Ama bu yorum henüz kesinlik kazanmamıştır. Gerçi balıkların hem cinsel, hem de takvimle ilişkili anlamları vardır (çünkü balık tutma mevsümü yıllık döngünün belli bir anına denk düşer). Dört figürün dağılımı kozmolojik bir imgeyi de akla getirebilir.

Ping-ti Ho’ya göre,⁶ Yang-Şao çağının toplumlara anayanlı soy zinciri kuralına uyuyordu. Buna karşılık bir sonraki Lung-Şan çağı, atalar tapımının üstünliğiyle ayrıtı edilen babayana soy zincirine sahip bir topluma geçişe işaret eder. Ho da, başka araştırmacılar gibi, bazı taş nesneleri ve bunların boyalı kupler üzerine çizilmiş kopyalarını fallus sembelleri olarak yorumlar. “Ata” anlamına gelen *tsu* piktog-

³ A.g.y. s. 279. Yakındoğu’nun ve Doğu Avrupa’nın bazı tarihöncesi kültürlerinde de benzer inanç ve uygulamalara rastlanmaktadır.

⁴ J. G. Anderson, *Children of the Yellow Earth*, s. 315, Kwang Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, s. 103, krş. Hanna Rydh, “Symbolism in Mortuary Ceramics,” birçok yerde.

⁵ Ho’nun kitabında bu desenin güzel bir reproduksiyonu bulunmaktadır. s. 154, Şekil 9.

⁶ Ping-ti Ho, *ag.y.*, s. 275 vd.

ramının bir fallus deseninden türetildiğini ileri süren Karlgren g.bı, Ho da fallus amblemlerinin çoğalmasını atalar tapımının kazandığı önemle açıklar.⁷ Biraz önce gördüğümüz gib., “ölüm motifi” belli bir cinsel simgesellik de içerir. Ama Carl Hentze çeşitli nesneleri ve fallus çizimlerin, “ruhun evi”ni ifade eden tasvirler olarak yorumlar; bazı Yang-Şao çömlekleri, Avrupa tarihöncesindeki benzer parçalara ve Moğol kulubelerine benzetilebilecek küçük kulübe modellerini –bunlar aynı zamanda mezar küpleridir– temsil eder. Çin’in tarihöncesinde çokça bulgularan bu “ruh evcikleri” tarihsel çağların “ata tabletleri”nin habercisidir.⁸

Kısacası, Yang-Şao ve Lung-Şan kültürleri diğer neolitik uygarlıklara da özgü inançları sergiler: hayat, bereket, ölüm ve ölümden sonraki hayat arasındaki uyum, dolayısıyla takvime yansıyan ve ritüellerle hayata geçimlen kozmik döngü anlayışı, bünysel-dinsel güç kaynağı olarak ataların önemi: zıtların birliği, “gizemi” (“ölüm motifi” de bunu kanılamaktadır), bir anlamda daha sonraki çağlara egemen olacak kozmik hayarın birliği/bütünlüğü düşüncesinin ön habercisi olan inanç. Köylerdeki gelenekler ve dinsel uygulamalarda neolitik mirasın büyük bir bölümünün, kaçınılmaz değişimlerle de olsa, korunduğunu eklemekte yarar var.

127 Tunç Çağında Din: Gök Tanrısı ve Atalar—Elimizdeki bilgiler, Şang hanedanından (MÖ 1751-1028) başlayarak, hissedilir ölçüde artıyor. Bu hanedan kaba hatlarıyla Çin’in öntarihiyle ve antik tarihinin başlangıcıyla örtüşmektedir. Şanglar devrinin ayırt edici niteliği tunç işlemeciliği, kent merkezlerinin ve başkentlerin ortaya çıkması, bir askeri aristokrasinin varlığı, krallık kurumu ve yazının ilk adımlarıdır. Dinsel hayata ilişkin bol belge bulunmaktadır. Özellikle tunçtan yapılmış muhteşem ritüel küplerinin yansıttığı zengin bir ikonografiye sahibiz. Diğer yandan kral mezarları da bazı dinsel uygulamalar hakkında fikir veriyor. Ama asıl değerli kaynağı, hayvan kemiklerine ve kaplumbaga kabuklarına kazınmış kehanet yazıtları⁹ oluşturuyor. Son olarak da Karlgren’in “serbest Çou metinleri”¹⁰

⁷ Agy s. 282 krş. B. Karlgren “Some Fecundity Symbols in Ancient China” s. 18 vd.

⁸ Bkz. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit*, s. 49 vd. 88 vd, aynı yazar, *Das Haus als Weltort der Seele*, s. 23 vd ve Şekil 10-12. Bu eserlerde, arka ik Çin uygarlığıyla tarihsel ve morfolojik olarak birleştirilen kültürlerden seçilmiş çok sayıda koşut ilk bu unabilir.

⁹ Bu, Kuzey Asya’da oldukça yaygın bir kehanet yöntemidir. Soru sorulur, kemikler veya kabuklar ısıtılır ve kâhinler oluşan çatlakları yorumlar. Sonra soru ve cevap bu çatlakların kenarına kazınır.

¹⁰ Bernard Karlgren, “Legends and Cults in Ancient China,” s. 344.

adını verdiği bazı eserler (örneğin *Güfteler Kitabı**) birçok eski malzeme içeriyor. Bununla birlikte bu kaynakların bazı Şangların dininin yalnızca bazı yönleri, önceikle de kraliyet boyunun inançları ve ritüelleri hakkında bilgilendirdiğini edele-yelim; tıpkı neolitik çağda olduğu gibi, mitoloji ve teoloji büyük ölçüde meçhu-kalmaktadır.

İkonografik belgelerin yorumu her zaman kesin değildir. Yang-Şao'nun boyalı çömlekleri üzerinde bulgulanmış motiflerle¹ ve bunun ötesinde daha sonraki do-nemlerin dinsel simgeleşmeye belli bir benzerlik bulunduğu konusunda görüş bir-liğine varılmıştır. Hentze,¹² zıt kutup imgelerinin birleşmesinin, zamanın yenilen-mesi ve manevi yenilenişle ilişkili dinsel düşünceleri yansıttığı yorumunu yap-maktadır. Doğumlar ve yeniden doğumlar döngüsünü çağrıştıran ağustosböceği ve t'ao-tieh maskelerine* ilişkin simgesellik de önemlidir. Karanlıkların ve ölümün içi-nden ışık ve hayat yükselmektedir. Bir arada olamayacak imgelerin (tuylu yılan, yılan ve kartal vb.) birleştirilmesi, başka bir deyişle Taocu filozof ve gizemcilerin a-na izlegini oluşturan zıtların diyalektiği ve *coincidentia oppositorum* da (zıtların bir-liği) aynı ölçüde dikkat çekicidir. Tunç küpler, küp-evler, temsil eder.³ Bıçımilen ya çömleklerden, ya da ahşap ilkörneklere turetilmiştir.⁴ Tunç küplerde sergile-nen hayranlık uyandıran hayvan resimleri sanatı büyük olasılıkla ahşap oymaları örnek almıştır.¹⁵

Kenanet yazıtları neolitik çağ belgelerinde bulunmayan (veya fark edilemeyen?) bir dinsel anlayışı özellikle de yüce gök tanrısının, Tı (Efendi) veya Şang Tı'nın (Yukarının Efendisi) üstünlüğünü önümüze seriyor. Tı, kozmik ritimleri ve doğa olaylarını (yağmur, rüzgâr, kuraklık vb.) yönetir, krala zafer getirir ve mahsulün bereketini olmasını sağlar veya tam tersine felakete yol açar ve hastalıkları, ölümlü gönderir. Ona, atalar tapınığında ve kının ortasında olmak üzere iki tür sungu veri-

* *Shi Ching* Gazeller, Şiirler veya Şarkılar Kitabı diye de çevrilebilir. Ön-Konfüçyüsçü 44 klasik eserden birisidir. Şiirler yaklaşık olarak MÖ VIII veya IX. yüzyıla kadar dayanır. Konfüçyüsçü münevverler şiire alegorik olarak ahlaki bir anlam vermişlerdir -yn.

¹ Çin halk sanatında ve ikonografisinde hâlâ kullanılan semender, kaplan, ejderha figürleri neolitik çağın sonunda da bulgulanmış kozmolojik simgeerdir. Kış, Carl Hentze, *Bronzegerät der Shangzeit*, s. 40 vd. 55 vd., 132 vd., 165 vd.

² *Bronzegerät der Shangzeit*, s. 215 vd.

³ Canavar maske en -yn.

⁴ Hentze *Das Haus als Weltort der Seele*, s. 14 ve birçok yerde.

⁵ Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, s. 32.

¹⁵ *Ag. y.*, s. 35.

ır. Ama başka arkaik gök tanrıların da başına geldiği gibi¹⁶ onun tapımı da dinsel üstünlüğünde bir gerilemeye işaret eder. Tı uzaktadır ve kraliyet soyundan atalar kadar etkili değildir; ona daha az kurban sunulur. Ama hükümdarın başlıca işi kaygısı olan bereket (yağmur) ve savaş söz konusu olduğunda, yalnızca ona yakarılır.

Her ne olursa olsun Tı üstün konumunu korur. Kral atalar da dahil olmak üzere, diğer bütün tanrılar ona tabidir. Yalnızca kralın ataları Tı nezdinde aracılık yapabilir; diğer yandan yalnızca kral atalarıyla iletişim kurabilir, çünkü kral "tek insan"dır.¹⁷ Hükümdar atalarının yardımıyla otoritesini güçlendiriyordu, onların buyusel-dinsele gücüne inanç Şang hanedanının egemenliğini meşrulaştırıyordu. Buna karşılık atalar da kendilerine taşınan kurbanların etine, kanına ve tahıl sungularına bağımlıydı.¹⁸ Balı bilgilerin yaptığı gibi¹⁹ tahttaki aristokrasi için çok önemli olan atalar tapımının bu nedenle gidererek bütün toplumsal katmanlar tarafından da benimsendiğini varsaymak kanımızca gereksizdir. Neolitik çağda bu tapımı önce yerleşmiş ve büyük bir yaygınlık kazanmıştı. Yukarıda gördüğümüz gibi en eski ekicilerin (insan odaklı kozmik döngü etrafında edetlenmiş) dinsel sisteminin ayrılmaz parçasıydı. Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan bu tapıma siyasi bir işlev kazandıran ilk atasının Tının soyundan geldiği varsayılan kralın üstünlüğüdür.

Kral iki grup kurban sunar. Atalar ile Tı ve diğer tanrılara. Kimi zaman ritüel hizmet 300 veya 360 güne yayılır. "Kurban" sözcüğü "yıl" anlamına gelir, çünkü yıllık döngü bütün bir ayın olarak algılanır. Bu durumu, mevsimlerin doğal akışı ve geri gelmelerini sağlayan takvimin dinsel önemini doğrular. Anyang yakınındaki büyük kral mezarlarında, hayvan iskeletlerinin yanı sıra, anlaşılan hükümdara öteki dünyada eşlik etmeleri için öldürülmüş birçok insan kurban da bulunmuştur. Kurbanların seçimi (silah arkadaşları ve hizmetkarlar, köpekler, atlar), askeri aristokrasi ve kraliyet boyu için avın (ritüel av mı?) hatırı sayılır önemini vurgula-

¹⁶ *Dinler Tarihine Giriş*, § 14 vd.

¹⁷ Kehanet yazılarında "Ben, tek insan" veya belki de "Ben, ilk insan") ifadesi bulgulanmıştır. Krş. David N. Keightley, "Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture," s. 2.3 dipnot 6.

¹⁸ Keightley'in de dikkat çektiği gibi (a.g.y., s. 214 vd.), atalar tapımı dinsel ve siyasi otoritenin kaynağı olarak kraliyet soyunu öne çıkarmıştır. Genellikle Çou hanedanının bu işi olarak değerlendirilen "Göğün Vekâleti" öğretsinin kökleri, Şang'ın teolojisi kadar uzanır.

¹⁹ Örneğin Ho, *The Cradle of the East*, s. 320.

maktadır.²⁰ Kehanet yazıtlarında e.imize ulaşan pek çok sora kralın çıkığı sefer e-rin başan şansına ve yararına ilişkindir

Konutlar gibi mezarlar da aynı kozmolojik simgeselliğı paylaşıyor ve aynı işlevi yerine getiriyordur. Onlar olulere evleniydi. Yapıların, özellikle de tapınak ve sarayların yapım çalışmalarını sırasında insanların kurban edilmesi, benzer bir inançla açıklanabilir. Kurbanların ruhanları yapının kalıcılığını sağlıyordu, dökülen anıtın, kurbanın ruhu için "yeri bir beden" işlevi gördüğü söylenebilir.²¹ Ama yeterince bilgi sahibi olmadığımız başka amaçlarla da insan kurban ediliyordu, zamanın yenilenmesinin veya hanedanın yeniden üretiminin hedeflendiğı varsayılabilir.

Belli boşluklara karşın, Şanglar devrindeki dinin ana hatları ortaya konulabilir. Gök tanrının ve atalar tapımının oneri konusunda kuşku yoktur. Kurban sistemindeki dinsel bir takvimle uyumluydu ve kehanet tekniklerindeki karmaşıklık kahinlerden, rahiplerden veya şamanlardan oluşan bir "kutsal uzmanları" sınıfının varlığını akla getirmektedir. Son olarak ikonograf. ise, hem kozmolojik hem de sosyolojik bir simgeselliğı gözler önüne sermektedir, gerçi bu simgesellik henüz yeterince aydınlatılmamıştır, ama klasik Çin'in başlıca dinsel kavramlarının habercisi gibidir.

128 Örnek Hanedan. Çoular— Yaklaşık olarak MÖ 1028'de son Şang kralı Çou beyine yemü. Bey yaptığı meşhur açıklamada,²² krala karşı isyanını çürümüş ve nefret uyandıran bir egemenliğe son verme konusunda gök tanrıdan aldığı buyrukla gerekçelendiriyordu. Meşhur "Göğün Vekaleti" öğretisinin ilk ifadesi budur. Zafere kazanan bey, Çouların kralı oldu ve Çin tarihindeki en uzun süreli hanedanı başlattı (MÖ 1028-256). Konumuz açısından bu hanedanın yükselme dönemlerini, kr. zlerini ve çöküşünü özetlemek gereksizdir.²³ Yalnızca MÖ VIII yüzyıldan III yüzyıla kadar geçen sürede, savaşılar ve genel güvensizlik ortamına karşın, geleneksel Çin

²⁰ Li Chi *The Beginnings of Chinese Civilization*, s. 21 vd. Yazar tanrı kapların bezemelerindeki hayvan motiflerine (kaplan, geyik) dikkat çeker. Bunların oldukça karmaşık bir kozmolojik ve erginleme simgeleriyle donatılmış amblem niteliğinde hayvanlar olduğunu ekleyelim.

²¹ Krş. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, s. 182 vd.

²² Bu metin Şu Çing içinde korunmuştur. Çev. Karlgren *The Book of Documents*, s. 55.

²³ Bazı önemli tarihleri hatırlatalım. MÖ 771'e kadar süren Ba. Çou anı dönemini Doğu Çoular dönemi izledi (y. MÖ 771-256). Yaklaşık olarak MÖ 400-200 arasında kesintisiz savaşlar yaşandı. Savaşçı krallıklar adı verilen bu dönem imparator Huang Ti'nin Çin'i birleştirilmesiyle son buldu.

uygarlığının geliştiğini ve felsefi düşüncenin doruk noktasına ulaştığını hatırlatmak yeterli olacaktır.²⁴

Hanedanın başlangıç döneminde, gök tanrısı Tien (Gök) veya Şang Tı (Yukarı-nın Efendisi) insanbıcımlı ve kişisel bir tanrının çizgilerini sergiler. Gogun merkezinde, Büyük Ayı'da oturur. Metinler onun göksel yapısını öne çıkarır. Her şeyi görür, gözler ve duyar, durugörü sahibidir ve her şeyi bilir, hükümlerinde yandmaz. Antlaşmalarda ve sözleşmelerde Tien ve Şang Tı'ya başvurulur. Dana geç bir dönemde, Konfüçyüs ve çeşitli okullardan birçok filozof, ahlakçı ve teolog, Gogun her şeyi görmesini ve bilmesini kutuyacaktır. Ama onlar açısından Gogun Tanrısı dinsel niteliğini yitirerek yitirmekte. kozmik düzenin temel ilkesine, ahlak yasasının güvencesine dönüşmektedir. Yüce bir tanrının bu şekilde soyutlanma ve akalcılaşma sürecine girmesine dinler tarihinde sıkça rastlanır. (krş. Brahman, Zeus, Helenistik dönemde filozofların tanrısı, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamda Tanrı).

Ama Gök (Tien), hanedanın koruyucusu olarak kalır. Kral, "Tien'in oğlu" ve Şang Tı'nın naibi'dir.²⁵ Bu nedenle ilke olarak yalnızca kral, Tien'e kurban sunabilir. Kozmik ritimlerin normal seyrinden kral sorumludur, herhangi bir felaket durumunda –kuraklık, doğaüstü olaylar, afetler, su baskınları– kral kefaret ayatlarına uymak durumundadır. Bütün gök tanrıları mevsimleri yönettiği için, Tien'in tanın tapımalarında da bir rolü vardır. Bu nedenle tanın döngüsünün önemli anlarında kral onu temsil etmek zorundadır (krş. § 130).

Atalar tapını. Şanglar döneminde yerleştirilmiş yapıların geniş ölçüde uzantısıdır (ama yalnızca aristokrasinin yaptığı ritüeller hakkında bilgi sahibiyiz). Kupaevin yerini, oğulun atalar tapınağına bıraktığı bir tablet alır. Yılda dört kez oldukça karmaşık törenler düzenlenir, pısmış et, tahıl ve içkiler sunulur ve atanın ruhu çağrılır. Bu ruh, bir aile üyesi, genellikle de ölünün sorunlarından birisi tarafından kişileştirilir ve sunguları da o paylaştırır. Benzer törenler Asya'da ve başka yerlerde

²⁴ "Klasik kitaplar" bu çağda yazıldı veya derlendi. Hentze'nin de belirttiği gibi (*Funde in Alt China*, s. 222), Çoular döneminde yazının giderek kutsallığını yitirdiğine tanık oluyoruz. Yazının ilk işlevinin –Gök-Yer ve Tanrı-insan ilişkilerini düzenlemek– yerini, soy zincirini ve tanrıyazını kaygıları aldı. Sonuçta yazı bir siyasi propaganda aracı oldu.

²⁵ Krş. Şu Çing, çev. Legge, s. 428. Çoular mülki bir atanın Hou çinin (Darı Beyi) sovrundan gelmekle ün yapmıştır, bu bey Şu Çing'de (şnr 153) onlara "Tanrı'nın emriyle buğday ve arpa verdiği" için kutlanır. Şang döneminin kral mezarlarında bulguların insan kurbanlarını Çoular döneminde tamamen ortadan kalktığını da ekleyelim.

de oldukça yaygındır, ölünün temsilcisinin yer aldığı bir ritüel büyük olasılıkla Şanglar zamanında da yapılıyor, hatta belki tarihöncesinde de biliyorlardı ²⁶

Yer tanrılarının ve onların tapınlarının ıy. bilmediğimiz uzun bir tarihi vardır Toprağın bir ana oarak temsil edilmeden önce cinsiyetsiz veya çift cinsiyetli bir kozmik yaratıcı güç olarak duyumsandığı bilinmektedir ²⁷ Marcel Granet'ye göre, Yeryüzü Ana imgesi önce cinsiyetsiz Kutsal Yer görünümü'nde ortaya çıkmıştır. Bir süre sonra "evcil Toprak anaç ve besleyici bir gücün özellikleriyle tasarımlanmıştır" ²⁸ Eski çağlarda ölümler ev duvarları içine, tohumların saklandığı yere gömülürdü. Uzun süre tohumların bekçiliği ışı kadına atıldı "Çoular zamanında kraliyet tarlasını ekmek için ayrılmış tohumlar Göğün Oğlunun odasında değil, kraliçenin dairesinde saklanırdı" ²⁹ Ancak daha geç bir dönemde, babayanlı soy zincirine dayalı ailenin ve derebeylik iktidarının ortaya çıkışıyla birlikte, toprak bir tanrı oldu. Çoular devrinde hiyerarşik biçimde örgütlenmiş çok sayıda toprak tanrısı -aile toprağının tanrıları köy tanrısı krallık ve beylik topraklarının tanrıları- vardı. Sunak açık havadaydı, ama taştan bir tablet ve bir ağaç -toprağın kozmik bir güç olduğuna inanılan çağa ait özgün tapının kalıntılarıdır bunlar- içeriyordu. Mevsim dönümleri çevresinde eklemlenmiş köylü tapınları, muhtemelen bu kozmik dinin ilk biçimlerini temsil etmektedir, çünkü ileride göreceğimiz gibi (Ş 130), Toprak yalnızca tarımsal bereketin kaynağı olarak algılanmıyordu göğü tamamlayıcı bir güç olarak, kozmik bütünselliğin ayrılmaz parçasıydı.

Değindiğimiz dinsel yapıların Çoular devrine ilişkin zengin belge külliyatının (arkeolojik malzemeler ve özellikle de çok sayıda metin) tamamını kapsamadığını

²⁶ Kilden kabartmalar üzerine oyulmuş iki kolu yukarı kalkmış insan figürleri anlaşıldığı kadarıyla ataları veya bir atalar tapınının ritüellerini temsil etmektedir (krş. Hentze *Funde an Alt China*, s. 224 ve Levha XL). Bu ikonografik motif neolitik çağda ve Şang döneminde bulgulanmıştır (a.g.y., Şekil 29-30). Çou döneminin ortalarına ait tunctan bir sandık, ataların "folklorlaştırılması"nın mükemmel bir örneğini yansıtmaktadır. Kapının üzerinde karşı karşıya oturmuş bir erkekle bir kadın, doğacı usulda naiçe tasvir edilmiştir (a.g.y., s. 228, Levha XLIII).

²⁷ Krş. Elade "La Terre Mère et les hierogamies cosmiques" (*Mythes, rêves et mystères* içinde) s. 225.

²⁸ M. Granet "Le dépôt de l'enfant sur le sol," (*Etudes sociologiques sur la Chine* içinde), s. 201. "Yeni doğmuş veya ölmek üzere olan bebek Toprağa konduğunda, doğanın mı ölümün mü hükümünün yürüyeceğini söylemek O na [Toprağa] düşer. [Bebegi Toprağın üzerine bırakma ritüeli] İrk ve Yer arasında toz bakımından özdeşlik düşüncesini gerektirir" (a.g.y., s. 192-193, 197-198).

²⁹ Granet, a.g.y., s. 200.

da eklemek gerek. Bu sunuşa bazı kozmogoni mitlerini ve temel metafizik düşünceleri tanıtarak tamamlayacağız. Şimdilik araştırmacıların kısa bir süredir arkaik Çin'in kültürel ve dinsel karmaşıklığını vurgulamakta görüş birliğine vardığını hatırlatalım. Daha birçok millet için de geçerli olduğu gibi Çin budunu da homojen değildi. Ayrıca başlangıçta ne dili ne kültürü, ne de dini birlikçi sistemler oluşturuyordu. Wolfram Eberhard çevresel etnik unsurların –Tailer, Tunguzlar, Türk-Moğollar, Tibetliler vb– Çin sentezine katkılarını gün ışığına çıkarmıştır.³⁰ Din tanınması için bu katkılar değerlidir. Diğer olguların yanı sıra, kuzey şamanizminin Çin dinselliğine etkilerini ve bazı Taocu ibadetlerin “kökeni”n anlamasına yardım ederler.

Çinli tarihçacıları onların klasik uygarlığını “barbarlar”ın inanç ve ibadetlerinden ayıran mesafenin bilincindeydi. Ama bu “barbarlar”ın içinde, kısmen veya tamamen özümsemiş ve kültürleri sonunda Çin uygarlığının ayrılmaz birer parçası haline gelmiş birçok buduna rastlanmaktadır. Bir tek örnek verelim. Çular MÖ 1100’e doğru onların krallığı kurulmuştu. Bununla birlikte Şangların kültürünü özümseyen Çular Moğol kökenliydi ve dinlerinin ayırt edici niteliği şamanizm ve esnime teknikleriydi.³¹ Çin’in Han hanedanının egemenliğinde birleşmesi Çu kültürünün yıkılmasına yol açarken, diğer yandan onların dinsel inanç ve ibadetlerinin bütün Çine yayılmasını kolaylaştırdı. Muhtemelen Çin kültürü onların kozmolojik mitlerinin ve dinsel ibadetlerinin pek çoğunu benimsemişti, esnime tekniklerine ise, bazı Taocu çevrelerde rastlanmaktadır.

129. Dünyanın Kökeni ve Düzenlenmesi— Sozcüğün gerçek anlamında hiçbir Çin kozmogonisi miti korunmamıştır. Ama tarih yazımı geleneğinde ve birçok Çin efsanesinde Euemerosçulaştırılmış ve dünyevileştirilmiş yaratıcı tanrılar ayırt edilebilmektedir. Örneğin insan biçimli bir İlk Varlık olan Pan-Ku’nun “Gök ile Yerin yumurtaya benzer bir kaos olduğu çağda” doğduğu anlatılır. Pan-Ku olduğunda kafası “kutsal bir sarp dağ oldu, gözleri güneş ve ay, yağı nehirler ve denizler, saçları ve kılları ağaçlar ve diğer bitkiler oldu.”³² Burada yaratılışı bir İlk Varlığın

³⁰ Bkz. Eberhard’ın *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas* ve *Lohaleutaren im alten China*nın iki cildi.

³¹ Krş. John S. Major, *Research Priorities in the Study of Chu Religion*, özellikle s. 231 vd.

³² MÖ .II yüzyılda yaşamış Yunan yazar. Ona göre mitolojik kişiler halkların korkusu veya hayranlığı sonucunda tanımlanmış insanlardır –çn.

³² Max Kaltenmark’ın çevirdiği metinler “La naissance du monde en Chine,” s. 456-457. Ayrıca bkz. Norman Girardot, “The Problem of Creation Mythology,” s. 298 vd.

kurban edilmesiyile açıklayan mitin özü fark edilmektedir. Tiamat (krş § 21) Puruşa (§ 75), Ymır (§ 173) Şu Çingde yapılan bir imna, esk. Çinlilerin birçok halıkta ve farklı kültür düzeylerinde bulgularanan bir başka kozmogoni izlegini daha bildiğini kanıtlamaktadır. "Ulu Efend (Huang-ti) (tanrılarını) aşağı inışleri son bulsun diye Ç'ong-l'yi Yer ile Gök arasındaki iletişimi kesmekle görevlendirdi"³³ Çinlilerin mite getirdiği yorum özellikle tanrıların ve ruhların insanlara baskı yapmak üzere yeryüzüne inışı- ikinci önemdedir. çeşitlemelerin çoğunluğu tam tersine başlangıç çağının, Gök ile Yer tanrıların n aşağı inip insanların arasına karışmasına ve insanların da bir daga bir ağaca veya bir merdivene tırmanarak ya da kuşların sırtına binerek göğe çıkışına olanak verecek ölçüde çok yakın olduğu o çağın cennetsi niteliğini yansıtmaktadır. Belirli bir mitsel olayın ("rituelle ilgili bir hata") ardından, Gök birdenbire Yer'den ayrılmış, ağaç veya sarmaşık kesilmiş veya başı göğe degen dag düzleşmiştir. Bununla birlikte bazı ayrıcalıklı varlıklar -şamanlar, gizemciler, kahramanlar, hükümdarlar esirime hali içinde göğe yükselme, böylelikle *in illo tempore* kesilmiş iletişimi yeniden karma yenisine sahiptir.³⁴ Cennet nostaljisi diye nitelenebilecek olguya yanı sıra esirime yoluyla o ilk, "başlangıç durumu"yla yeniden bütünleşme isteğine bütün Çin tarihi boyunca rastlanmaktadır. Başlangıcın birlik/bütünlüğü (*hun-tun* veya insanın doğrudan tanrılarla karşılaşıldığı bir zaman tarafından temsil edilen bir durum söz konusudur.

Son olarak bir üçüncü mite, bir erkek ve kız kardeşten, Fu-hi ve Nü-kua'dan oluşan bir çiftten söz edilir. Eşder bedenli bu iki varlık, ikonografide genellikle kayruklarından birbirine duğumlanmış olarak tasvir edilir. Bir tadan sırasında, "Nu-kua mavi renkli Göğü beş renkten taşlarla onardı büyük bir kaplumbaganın ayaklarını kesip dört kutba dört direk olarak dikti, dünyayı kurtarmak için kara ejderi (Kong kong) öldürdü, taşan suların onune set çekebilmek için karnış kullerını bıraktırdı"³⁵ Bir diğer metin Gök ve Yer'in yaratılışından sonra Nu-kua'nın insanları sarı topraktan (soylular) ve çamurdan (yoksul ve sefil insanlar) şekillendirdiğini nakleder.³⁶

Tarihseleştinilmiş Büyük Yu rivayetinde de kozmogoni izlegi seçilebilmektedir. Mitsel İmparator Yao döneminde "dünyaya henüz düzen verilmemişti, engin sular

³³ Henri Maspéro, *Les religions ch noises*, s. 186-187. Daha sonraları bu anlatı ruhların insanların "ile geçirmesi" nedeniyle ortaya çıkan kargaşalıklarla yorumlandı. krş Derek Bodde, "Myths of Ancient China," s. 389 vd.

³⁴ Krş Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 80 vd. *Le Chamanisme*, s. 215 vd.

³⁵ *Chieh-tsu* (MÖ III yüzyıl, çev. Kaltenmark, a.g.y., s. 458).

³⁶ *Houai nan-tsu* (MÖ III yüzyıl) çev. Kaltenmark, a.g.y., s. 459.

duzensiz biçimde akıyor, dünyayı seller kaplıyordu ' Yu, suları dardırmak için setler yapan babasının aksine, "toprağı kazdı ve (suları) demizlere doğru akıttı, yılanları ve ejderleri avladı ve onları bataklıklara puskurttu" ³⁷ Tüm bu motifler –sularla kaplı, yeryüzü, yılanların ve ejderlerin çoğalması– kozmogoniye ilişkin bir yapıya sahiptir Yu, yaratıcı tanrı ve uygarlaştırıcı kahraman rolünü üstlenir Çinli bilginlere göre dünyanın düzenlenmesi ve insan kurumlarının oluşturulması kozmogoniye eşdeğerlidir Hukumdar kötülük güçlerini dört ufka doğru sürüp bir merkeze yerleştğinde ve toplumun örgütlenmesini tamamladığında dünya "yaratılmış" olur

Ama dünyanın kokemi ve oluşumu sorunu, Lao-tzu'nun ve Taoocuların ilgisini çekiyordu, bu da kozmogoniye ilişkin spekülasyonların eskiliğini gösterir Nitekim Lao-tzu ve öğrencileri arkaik mitolojik anlatılardan yararlanmaktadır ve Taoocu söz dağarcının –*hun-tun, tao, yang* ve *yin*– özünün diğer okullarca da paylaşılması, onun eski ve bütün Çin'deki yaygın niteliğin kanıtlamaktadır Biraz ileride göreceğümüz gibi (bkz s. 27) Lao-tzu'nun dünyanın kökenine ilişkin açıklaması, kaos (*hun-tun*) yumurtaya benzeyen bir butunsellik olarak ele alan eski kozmogoni izlegini, metafizik bir dilde, yeniden işlemektedir ³⁸

Evrenin yapısı ve ritimlerine geçince, Şanglardır 1911 devrimine kadar çeşitli temel anlayışlarda tam bir birlik ve süreklilik söz konusudur Geleneksel evren imgesi, ortasından dikey başucu ayakucu* ekseriminin geçtiği ve dört yön tarafından çerçevelenmiş bir merkezdir. Gök yuvarlak (bir yumurta biçimindedir) Yer ise karedir Gök bir küre gibi Yer'i örter Kimi zaman Yer bir arabanın kare biçimlî kasasıyla temsil edilir o zaman Gök gibi yuvarlak gölgeliği bir orta direk ayakta tutar. Beş kozmolojik sayıdan –4 yön ve 1 merkez– her birine bir renk, bir koku, bir ses ve özel bir simge denk düşer Çin dünyanın merkezindedir, başkent krallığın ortasında ve kraliyet sarayı da başkent merkezinde bulunur

Başkentün ve aşında her kentün "dünyanın merkezi" olarak temsil edilmesi, antik Yakındoğu'da, eski Hindistan'da İran'da vb. bulgularanan geleneksel anlayışlardan hiç farklı değildir ³⁹ Tıpkı diğer kent uygarlıklarında olduğu gibi Çin kentleri de

³⁷ Mencius {Mengzi} çev. Kalten nark, s. 461

³⁸ Bkz N J Girardot, "Myth and Meaning in the Tao Te Ching," s. 299 vd

* Astrolojide yeryüzündeki bir gözlem noktasından geçen düşey doğrultudan gökyüzünü deldiği iki noktadan göz seviyesinin üstünde olanına başucu, altında olanına ayakucu denir –*yn*

³⁹ Krş. Eliade *Le mythe de l'éternel retour*, s. 23 vd

bir toren merkezinden başlayarak gelişir.⁴⁰ Başka bir deyişle, kent tam anlamıyla bir "dünya merkezi"dir çünkü gök ve yeraltı bölgeleriyle iletişim olanağı sağlar. Mukemmel başkent, evrenin merkezinde Dikili Odun (*Çien mu* adı verilen narıka ağacının yükseldiği yerde bulunması gerektiği varsayılır, bu ağaç aşağıdaki bölgeleri göğün en yüksek katlarıyla birleştirir, "öğlen vakti onun yanında dümdüz duran hiçbir şeyin gölgesi olmaz".⁴¹

Gelenekçe göre, her başkent, hem bir *imago mundi* {dünya imgesi}, hem de takvim olan bir ritüel sarayı, bir *Ming tang*ı olmalıdır. *Ming tang* kare bir temel (= Yer) üzerine inşa edilir ve samandan yuvarlak bir çatıyla (= Gök) örtülür. Hükümdar bütün yıl boyunca bu damın altında dolaşır, takvimin gerektirdiği yöne yerleşerek mevsimleri ve ayları sıraları geldikçe başatır. Gysilerin renkleri, yedik yemekler, yaptığı davranışlar yıllık dongunun farklı anlamlarıyla tam bir yılın içindedir. Yazın üçüncü ayının sonunda hükümdar, yılın temel direğiymiş gibi, *Ming tang*ın merkezine yerleşir.⁴² Hükümdar da, upki diğer "dünya merkezi" simgeler (ağaç, kutsal dağ, 9 katlı kule vb.) gibi, bir anlamda *axis mundi*'yi canlandırır ve Yer ile Gök arasındaki bağ, kurar. Mekânsal-zamansal "dünya merkezleri" simgesel ligi çok yaygındır, hem birçok arkaik kültürde, hem de bütün kent uygarlıklarında bulgulanmıştır.⁴³ Bu arada Çin'in en mütevazı ilkel konutlarının da, başkent veya kraliyet sarayı gibi aynı kozmolojik simgesellikle donatıldığını ekleyelim: onlar da birer *imago mundi* oluşturur.⁴⁴

130 Kutuplaşma, Birbirinin Yerini Alma ve Yeniden Bütünleşme— Yukarıda belirttiğimiz gibi (bkz. s. 23), beş kozmolojik sayı —yani dört yön ve merkez— evrensel bir tasnifin ve benzeştirmenin kusursuz örneğini oluşturur. Var olan her şey bir sınıfa veya sınırları kesin bir biçimde çizilmiş bir altı başlığa dahildir ve dolaşısıyla bu sınıfta toparlanmış gerçekliklere özgü vasıfları ve erdemleri paylaşır.

⁴⁰ Paul Wheatly, *The Pivot of the Four Quarters*, s. 30 vd. 4.1 vd.

⁴¹ Marcel Granet, *La pensée chinoise*, s. 324.

⁴² Granet, *ag y*, s. 102 vd, krş. *Dances et legendes de la Chine ancienne*, s. 116 vd. *Ming Tang*'ın merkezinde, bu ritüel duruşun "eski şeflerin konutlarının en dip bölümlerinde çekilmesi gereken bir inziva dönem"ne denk düştüğü anlaşılmaktadır. Altı ya da onik günük bu süre sürü hayvanlarında ve mahsulde bolluk olup olmayacağını tahmin etmeyi veya belirlemeyi sağlayan ritüeller ve gözlemlerle geçiliyordu" (*La pensée chinoise*, s. 107). 12 gün, bir sonraki yılın 12 ayını temsil ediyordu, bu yakınoğuşa da ve başka yerlerde de bulgularan arkaik bir anlayıştır. krş. *Le mythe de l'éternel retour*, s. 78 vd.

⁴³ Krş. Eliade, "Centre du Monde, Temple, Maison," s. 67 vd.

⁴⁴ Krş. R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient."

Demek ki, makrokozmosla mikrokozmos arasındaki denklilikler sisteminin, yani bütün geleneksel dinlerde hatırı sayılır bir rol oynamış genel benzerlikler kuramının gözü pek bir gelişimiyle karşı karşıyayız. Çin düşüncesinin özgünlüğü, bu makrokozmos-mikrokozmos şemasını daha geniş bir tasnif sistemi içine oturtmasından kaynaklanır. Bu, Yang ve Yin adlarıyla bilinen, ayrılmaz bir şekilde çelişkili ama birbirini tamamlayan temel ilkeler döngüsüdür. İki bölümlülük ve kutuplaşma, kılık ve sırayla birbirinin yerini alma, antitez nitelikli çiftler ve *coincidentia oppositorum* {zıtların birliği} türlerinden hareketle eklemelenmiş paradigma sistemlerine dünyanın her yerinde ve bütün kültür düzeylerinde rastlanır.⁴⁵ Yang-Yin zıtlar çiftinin önem., yalnızca bunun evrensel bir sınıflandırma modeli işlevi görmesinden değil, bir yandan birçok beden tekniğini ve ruh disiplini sistemleştirip geçerli kılarken diğer yandan giderek katı kurallara bağlanan ve sistemleştirilen felsefi spekülasyonlara kapı açan bir kozmoloji içinde geliştiğinden kaynaklanmaktadır.

Kutuplaşma ve sırayla birbirinin yerini alma simgeselliği daha önce de gördüğümüz gibi (§ 127) Şanglar dönemi tunçlarının ikonografisinde bol bol yansımış, zıttı kutup simgelemnin buluşmalarını öne çıkaracak biçimde düzenlenmiştir, örneğin baykuş veya karanlıkları simgeleyen bir başka figür “güneş gözleri”yle süslenirken, ışık amblemlerine birer ‘gece’ işareti konmuştur.⁴⁶ Carl Hentze’ye göre Yang-Yin simgeselliği, ilk yazılı metinlerden çok önceye ait en eski tapın nesneleri tarafından da doğrulanmaktadır.⁴⁷

Marcel Granet *Sih Çingde yin* sözcüğünün soğuk ve kapalı hava düşüncesini çağrıştırdığını ve içsel olan için kullanıldığını, yang teriminin ise güneşli hava ve sıcaklığı düşündürdüğünü hatırlatıyor. Başka bir deyişle, yang ve yin zamanın somut ve antitez nitelikli yönlerini belirtiyor.⁴⁸ Bir kehanet el kitabında “bir ışık zamanı”ndan ve “bir karanlık zamanı”ndan söz ediyor, bu sözler Chuang-tzu’nun ozdeyişlerinin habercisi gibi: “bir doluluk, bütünlük [zamanı], bir bitkinlik, düşkünlük [zamanı] bir temizlenme [zamanı], bir dinginlik [zamanı] bir hayat [zamanı], bir ölüm [zamanı]”⁴⁹ Demek ki dünya “sırayla birbirinin yerini alan ve birbirini tamamlayan iki tezahürden oluşan, döngüsel nitelikte bir bütünlük” [*iao pien t’ung*]

⁴⁵ Kırş. “Remarques sur le dualisme religieux dyades et polarités” başlıklı çalışmamız (*La naissance des origines* içinde, s. 249-338).

⁴⁶ Kırş. Carl Hentze *Bronzezeit, Kultbauten, Religion im antesten China der Shangzeit*, s. 192 vd.

⁴⁷ Kırş. Hentze *Das Haus als Weltort der Seele*, s. 99 vd.

⁴⁸ *La pensée chinoise*, s. 117 vd.

⁴⁹ Granet, *La pensée chinoise*, s. 132.

gösterir ⁵⁰ Sırayla birbirinin yerini alma düşüncesinin zıtlık düşüncesine ağır bastığı anlaşıyor. Takvim yapısı da bunu gösteriyor. Filozoflara göre kışın "yin tarafından kandırılan yang, yeraltı kaynaklarının dibinde, donmuş toprağın altında bir tür yıllık sınavdan geçer ve bundan yenilenmiş, canlanmış olarak çıkar. İlkbaharın başında toprağa topuğuyla vurarak zindanından kaçar. O zaman buzlar kendiliğinden çatlar ve kaynaklar uyanır" ⁵¹. O halde evren dögüsel olarak birbirinin yerini alan ve birbirinin antitezi biçimleri dışısından oluşur.

Yang ve yin'in etkileşiminin yönettiği kozmik ritimlerle iki cinsin etkinliklerinin birbirlerini tamamlayıcı biçimde sırayla yer değiştirmeleri arasında tam bir simetri vardır. Yin olan her şeyin dışı, yang olan her şeyin de eril bir doğaya sahip olduğu kabul edildiği için, kutsal evlilik ilağı, hem kozmik hem de dinsel bir boyut sergiler. Gerçekten de iki cins arasındaki ritüel zıtlık hem iki hayat formu u arasındaki uzlaşmaz, ama tamamlayıcı çelişkiyi, hem de iki kozmik ilkenin, yang ve yin'in sırayla birbirinin yerini almasını ifade eder. Arkak köylü tapımlarının temel taşların oluşturan toplu ilkbahar ve güz bayramlarında, karşı karşıya dizilen iki koro söyledikleri manzumelerle atılır "Yang çağırır, yin cevap verir" "oğlanlar çağırır, kızlar cevap verir". Yer değiştirebilen bu iki ifade, hem kozmik hem toplumsal ritme işaret eder ⁵². Bu uzlaşmaz çelişkili koro lar göge ve ışık gibi çatışır. Toplanan tarla uzay n tamamını bayrama katılanlar da insan topluluğunun ve doğaya ait diğer şeylerin tamamını simgeler ⁵³. Dünyada oldukça yaygın olan bir ritüel gereği eğlenceler topu bir kutsal birleşmeyle taçlanır. Hayat kuralı olarak benimsenen kutupluluk yılın geri kalanında zıtların birliğine hüksüz kılınır ve ya aşılır.

Küçük bir inceleme eserinde "Bir yin (yönü), bir yang (yönü), Tao işte budur" yazı mıştır ⁵⁴. Yang ve yin'in birbirinin yerini alması sonucunda evrenin kesintisiz dönüşümü, deyim yerindeyse, Tao'nun dış görünümünü oluşturur. Ama Tao'nun ontolojik yapısına nüfuz edilmeye çalışıldığı anda, sayısız güçlüklerle karşılaşılır. Sözcüğün tam karşılığının hem "yol," hem "söz" olduğunu, "öğret." manasının buradan geldiğini hatırlatalım. Tao "öncelikle izlenecek bir yol umgesini" ve "davranış yönü" ahlaki kural düşüncesini çağırır" ama bunun yanı sıra "Gök ile Yer kuralı

⁵⁰ Agy, s. 127

⁵¹ Agy, s. 135

⁵² Krş. Granet, *Danses et égendes de la Chine ancienne*, s. 43. *La pensée chinoise*, s. 141

⁵³ Granet, a.g.y., s. 143

⁵⁴ Hu Iz'u aktaran Granet, *La pensée chinoise*, s. 325. Bu Tao ya ilişkin limit tanımının en eskisi idi.

sal güçlerle insanlar arasında ilişki kurma sanatı'nı, kâhının, büyücünün ve kralın buyusel dinsel gücüne de akla getirir.⁵⁵ Ortak felsefi ve dinsel düşünce açısından, Tao, gerçekliğin bütün alanlarında içkin düzen ilkesidir, o zaman Gök Tao'sundan ve Yer Tao'sundan (bunlar da biraz yang ve yin gib. zıtlık içindedir) ve İnsanın Tao'sundan (yani davranış ilkelere, bunlar kral örneğinde, onun gök ile yer arasında aracılık işlevini sürdürmesini sağlar, söz edilir.⁵⁶

Bu anlamların bazıları, arkaik başlangıç çağının birlık/bütünlük kavramından, yani bir kozmogoni anlayışından türemiştir. Lao-tzu'nun dünyanın kökeni üzerine spekülasyonları, yaratılışı bir yumurtaya benzetilebilecek bir bütünükten hareketle anlatan kozmogoni mitiyle uyumludur. *Tao Te Çing*'in 42 bölümünde şöyle denir: "Tao, Bir'i doğurdu Bir İk'i'yi doğurdu İk'i Üç'ü doğurdu Üç on bin varlık doğurdu On bin varlık Yin'i sırtlarında taşır ve Yang'ı kucaklar."⁵⁷ Lao tzu'nun geleneksel bir kozmogoni mitini, ona yeni bir metafizik boyut ekleyerek ne yönde kullandığı görülüyor. "Bir," "bütün"le eşdeğerlidir, birçok mitoloji açısından tanıdık bir izlek olan ilk başlangıç bütünselliğine gönderme yapar. Yorumda Gök ve Yer'in birlığının (yani "İki"), yine iy. bilinen bir mitolojik senaryo uyarınca, var olan her şeyi doğurduğu açıklanıyor. Ama Lao-tzu'ya göre "Bir," ilk birlık/bütünlük de "yaratılış"ın bir aşamasını temsil etmektedir, çünkü o da gizemli ve kavranamaz bir temel ilke, Tao tarafından yaratılmıştır.

Kozmogoniyle ilişkili bir başka parçada (bölüm 25) Tao "farklaşmamış ve mükemmel, Gök ve Yer'den önce doğmuş bir varlık" olarak ifade edilir, "Onu bu dünyanın anası olarak kabul edebilirsiniz ama adını bilmiyorum ben ona Tao diyeceğim ve ona bir isim vermek gerekirse bu da (Muazzam) olacak."⁵⁸ Farklaşmamış ve mükemmel" varlık MO II yüzyılda yaşamış bir yorumcu tarafından şu şekilde yorumlanır: "Gök ile Yer'in, kaotik bir biçimde (hun-tun) işlememiş taş kutlesi hal. oluşturan gizemli birlığı [Hun-tung]"⁵⁹ Demek ki Tao ilk başlangıcın

⁵⁵ Max Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, s. 30. karşı. Granet, *La pensée chinoise*, s. 300 vd.

⁵⁶ Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 33. "Konfüçyüs'ün idealını temsil eden bu Tao'dur, Konfüçyüs şöyle diyordu: 'Sabah Tao'dan söz edildiğini duyan akşam huzur içinde ölebilir' (ag y)." *ag y*

⁵⁷ Kaltenmark'ın çevirisi: "La naissance du monde en Chine," s. 463. Bu dizi halinde doğurma şeması Yi Çing'den Yeni Konfüçyüsçülere kadar neredeyse bütün felsefi okullar tarafından kullanılmaktadır, karşı. Wing Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, s. 176. Norman Girardot: "Myth and Meaning in the *Tao Te Ching*," s. 311 vd.

⁵⁸ Çev. Kaltenmark çevirisi, *Lao tseu*, s. 39.

⁵⁹ Hwai-nan-tzu aktaran Girardot, "Myth and Meaning in the *Tao Te Ching*," s. 307. Chuang-tzu'ya göre de ilk mükemmel birlık hali, İmparator Hun-Tan (yani, "Kaos") bu olan insanlar gibi yedi delikli bir yüze sahip olmak için delindiğinde kaybolmuştu ama "Kaos" yedinci,

canlı ve yaratıcı, ama biçimsiz ve isimsiz bütünlüğüdür. Kozmogoniye ilişkin bir diğer parçada yazıldığı gibi, "İsimsiz olan Gök ile Yer'in kökenidir. İsmi olan on bin varlığın Ana'sıdır" (böl. I, dize 3-7). Bununla birlikte bu bölümde kozmogoninin başlangıcını temsil eden "Ana," başka bir yerde doğrudan Tao'yu ifade eder: "Vadi, tanrıçası ölmez. O, Gizemli Dışıdır. Gizemli Dışı'nın eşigi. İşte Gök ile Yer'in kökeni budur."⁶⁰

Tao'nun sözle ifade edilemezliği başka sıfat ve kavramlarla da yansıtılır, bu sıfat ve kavramlar başlangıca ilişkin kozmogoni imgesinin, Kaos'un (*hun-tun*) çeşitli ayrıntı farklarıyla uzantılarını oluşturur. En önemhilerini hatırlatalım. Boşluk (*hiu*), "hiç" (*wu*), Muazzam (*ta*), Bir (*i*).⁶¹ Lao-tzu'nun öğretilerini çözümleyen bu terimlerden bazıları yeniden ele alacağız. Ama hem Taoçu filozofların, hem de uzun onur ve ölümsüzlük peşindeki keşiş ve münilerin bu cennet harıyle özellikle de başlangıcın mükemmelliği ve kendiliğindenliğiyle yeniden butunleşmeye çalıştıklarını şimdiden belirtmekte yarar var. Başlangıç haline yönelik bu nostalide, Yang ve Yin'in temsilcileri olan oğ-anlarla kızların toplu ("kaotik") birleşmesi aracılığıyla "butunselliği" ritüel olarak diriltlen eski tanrısal senaryonun yeni bir ifadesi seçilebilmektedir. Bütün Taoçu okullarda ortak, temel unsur insanın uygarlığın zafenninden önce var olan başlangıç halinin yüceltilmesiydi. Ama adı ve uygarlaşmış kuralların yönettiği ve efsanevi krallarla uygarlaştırıcı kahramanlardan esinlenmiş bir toplum kurmak isteyenlerin karşı çıktığı da, bu "Doğa'ya geri dönüş" olgusuydu.

131. Konfüçyüs: Ritüellerin Gücü— Antik Çin'deki bütün dinsel düşünce eğilimlerinin belki sayıda temel fikri paylaştığı söylenebilir. Gerçekliğin kaynağı ve temel ilkesi olan *tao* kavramı *yin-yang* ritiminin yönettiği sırayla birbirinin yerini alan zıtlıklar fikri ve makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki denklik kuramı bu duruma örnek gösterilebilir. Bu sonuncu kuram, insan varoluşunun ve örgütlenmesinin tüm düzlemlerine uygulanıyordu: bireyin anatomisi, fizyoloji ve psikolojisi, toplumsal kurumlar, kutsal mekânlar ve konutlar (kent, saray, sunak, tapınak, ev). Ama kimileri (öncelikle de Taoçular) *tao*'ya göre geliştirilen ve kozmik ritimlerle tam bir uyum içindeki varoluşun yalnızca başlangıca (yani, toplumsal örgütlenme ve kültürün gelişiminden önce gelen aşamada) mümkün olduğuna düşünürken, diğer-

gun yedinci delik açıldıktan sonra olmuştu, karşı James Legge, *The Texts of Taoism*, c. I, (SBF, c. 30), s. 267.

⁶⁰ Bölüm 6, çev. Kalenmark *Lao tseu* s. 50.

⁶¹ Karşı Girardot *ag y*, s. 304.

leri bu tür bir varoluşun asıl adı. ve uygarlaşmış bir toplumda gerçekleştirilebileceğine inanıyordu

Bu ikinci grup arasında en meşhuru ve en etkili olanı ç kuşkusuz Konfüçyus oldu (y. MÖ 551-479).⁶² Bir anarşi ve adaletsizlik döneminde yaşayan, sefaletin ve çekilen genel sıkıntının acısını duyan Konfüçyüs, tek çözümün, aydınlanmış önderler tarafından gerçekleştirilecek ve sorumluluk sahibi memurlar tarafından uygulanacak kökten bir yönetim reformu olduğunu anladı. Bununla birlikte idarede bizzat önemli bir görev elde etmeyi başaramadı ve hayatını eğitime verdi. Özel öğretmenlik mesleğinin ilk yapan o oldu. Çok sayıdaki öğrencisinde kazandığı başarıya karşın, Konfüçyüs ölümünden kısa bir süre önce misyonunda tam bir başarısızlığa uğradığı manındaydı. Ama öğrencileri onun öğretisinin özünü kuşaktan kuşağa aktarmayı başardı ve ölümünden 250 yıl sonra, Han hanedanı hükümdarları (y. MÖ 206-MS 220) Konfüçyüsçüleri imparatorluğun dairesiyle görevlendirmeye karar verdiler. O tarihten itibaren iki bin yılı aşkın bir süre kamu hizmetlerine Ustada'nın öğretisi renberlik etti.

Konfüçyüs sözünün tam anlamında bir dinsel önder değildir.⁶³ Düşünceleri, özellikle de Yeni Konfüçyüsçülerin düşünceleri genellikle felsefe tarihleri içinde incelenir. Ama ister dolaylı ister doğrudan olsun Konfüçyüs, Çin dinini derinden etkilemiştir. Nitekim onun ahlaki ve siyasi reformunun kaynağı dinsel niteliktedir. Zaten hiçbir önemli geleneksel fikri ne *tao'yu* ne gök tanrısını, ne de atalar tapımını reddetmez. Ustada'nın ritüellerin ve töreye uygun davranışın dinsel işlevini, yüceltir ve onlara yeni değerler yükler.

Konfüçyüs'e göre, *tao* Gögün buyruğuyla kurulmuştur. "Tao'nun uygulanmasının nedeni Gögün buyruğudur" (Lun Yu - Konuşmalar XIV, 38). *Tao'ya* göre davranmak Gögün iradesine uymaktır. Konfüçyüs Gök tanrısının (T'ien) üstün gücünü kabul eder. Ona göre o bir *deus otosus* değildir. T'ien her bireyle tek tek ilgilenir ve daha iyi birisi olmasına yardım eder. "İçimdeki erdem (te) Gök üretti" diye açıklar (V, 22). "Gögün iradesini elbi yaşımda anladım" (II, 4). Gerçekten de Ustada, Gök tarafından kendisine bir misyon yüklendiğine inanıyordu. Çağdaşlarının pek çoğu gibi o da, Gögün yolunun uygarlaştırıcı kahramanları Yao ve Şun ile Çou hanedanından kralar Wen ve Wu tarafından örnek alınacak bir biçimde yansıtıldığını düşünüyordu (VIII, 20).

⁶² Soyadı K'ung idi, "Konfüçyüs," K'ung Fu-tzu'nun (Ustada Kung) Latinceleştirilmiş händir.

⁶³ Ama Konfüçyüs çok kısa bir süre içinde uygarlaşmış kahramanlara özgü vasıflar ve erdemlerle donatılmıştır. birkaç örnek için, bkz. Granet, *La pensée chinoise* s. 477 vd.

Konfüçyus kurbanların ve diğer geleneksel ritüellerin gerçekleştirilmesi gerektiğini, çünkü bunların "üstün kişi"nin (çün-tzu) "soylu bir kişi"nin hayatının parçası olduğunu açıklıyordu. Gök kendisine kurban sunulmasını sever, ama ahlaki tavrı ve özellikle de iyi bir yönetimi de sever. Gök ve olumden sonraki haya üzerine metafizik ve teolojik spekülasyonlar gereksizdir (V, 12 VII, 20, XI, 11). "Üstün kişi" öncelikle burada ve şimdi yaşadığı şekliyle somut insan varoluşuyla uğraşmalıdır. Konfüçyus ruhların varlığını yadsınmaz, ama onlara verilen öneme karşı çıkar: "Onlara saygı gösterim ama," diye öğütler, "kendimizden uzakta tutun. Bilgelik budur" (VI, 18). İnsanın kendini onların hizmetine vakfetmesi, konusunda ise "insanlara hizmet edemezken, ruhlara nasıl hizmet edebilirsiniz?" der (XI, 11).

Konfüçyüs'ün geliştirdiği ahlak ve siyasal reform "bütünsel bir eğitim," yani sıradan bireyi "üstün kişi"ye (çün-tzu) dönüştürme gücüne sahip bir yöntemdir. Herkes, tao ile uyumlu törensel davranış öğrenmek başka bir deyişle ritüelleri ve töreyi (li) doğru uygulamak koşuluyla "gerçek insan" olabilir. Bununla birlikte ibadete hâkim olmak kolay değildir. Asla tamamen dışsal bir ritüelcilik ya da ritüel yapılarken bilinçli bir şekilde kısıtlanan duygusal bir coşku söz konusu değildir. Her doğru törensel davranış arkatutucu bir büyüsel-dinsel gücü harekete geçirir.⁶⁴ Konfüçyus meşhur filozof-kral Şun'u hatırlatır: "Yalnızca vakar ve saygıyla yüzü güneşe dönük ayakta duruyordu (Hükümdarların ritüel duruşu) ve hepsi bu kadardı" (yani kraliçenin işleri kurallara uygun bir biçimde seyrediyordu, XV, 4), çünkü kozmos ve toplum, insanın içinde etkin olan aynı büyüsel-dinsel güçler tarafından yönetilir. "Doğru bir tavırla varsa, buyruk vermenize gerek kalmaz" (XIII, 6). "Erdemle (de) yönetmek sanki Kutup yıldızı olmak gibidir. Diğer tüm yıldızlar saygıyla onun çevresinde dönerken, o yerinde kalır" (II, 2).

Kurallara göre sürdürülen davranış, kozmik uyumun yeni bir tezahürüdür. Böyle bir tavrı benimseme yeteneğine sahip kişinin, artık eğitim almadan önceki o sıradan birey olmadığı açıktır; varoluş tarzı kökten dönüşmüştür. o "kâmil kişi"dir. Tavrı ve davranışların kendiliğindenliğini korurken, ritüele "dönüşümü"yle uğraşan bir dışımanın, dinsel bir yapısı ve niyeti olduğuna kuşku yoktur.⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında, Konfüçyüs yöntemi, Lao-tzu'nun ve Taoçu arın başlangıcın kendiliğindenliğine ulaşmalarını sağlayacağını düşündükleri öğretiyi ve tekniklere benzer. Konfüçyüs'ün özgünlüğü karmaşık ve aşırı ölçüde hiyerarşikleşmiş bir top-

⁶⁴ Herbert Fingarette bu yönü gereğince aydınlatmıştır: *Confucius. The Secular as Sacred*.

⁶⁵ Tantracılıta, Kabbalada ve bazı Zen uygulamalarında da benzer bir çaba görülmektedir.

lumdaki vazgeçilmez tavır ve davranışların kendiliğinden ritüellere "doğuşu mu"yle uğraşmasıdır

Konfüçyüs'e göre, soyluluk ve seçkinlik doğuştan gelen özellikler değildir Eğitimle elde edilirler İnsan disiplinle ve bazı doğal yetenekleriyle "soylu bir kişi" olur (IV, 5 VI, 5 vb) Soyluluğa özgü erdemler, iyilik bilgelik ve cesarettir İnsan en yüksek doyuma kendi erdemlerini geliştirerek ulaşır "Gerçekten iyi olan hiçbir zaman mutsuz olmaz" (IX, 28) Bununla birlikte soylu bir kişi için gerçek kariyer yönetim alanındadır (VII, 32) Hem Konfüçyüs, hem de Platon'a göre, en çok sayıda insanın huzur ve mutluluğunu sağlamanın tek yolu yönetime sanadır Ama, yukarıda da gördüğümüz gibi, yönetime sanası da, diğer bütün meslekler, tavırlar veya anlamlı davranışlar gibi dinsel türde bir eğitimin sonucudur Konfüçyüs, uyarlatıcı kahramanları ve Çou hanedanının büyük krallarını kutlu kişiler sayıyor, onları örnek alıyordu "Bana öğrettikleri kendimden hiçbir şey katmadan aktardım Eskilere sadık kaldım ve onları sevdim" (VI, 1) Bazıları bu açıklamaları, artık geri gelmesine olanak bulunmayan bir döneme karşı duyulan nostalji olarak yorumlamıştır Oysa kamusal davranışların ritüel işlevine yeniden değer yükleyen Konfüçyüs, yeni bir yol açmıştır dindışı çalışmanın ve toplumsal etkinliğin yenden dinsel boyutlara kavuşturulmasının gerekliliğini ve olabirliğin göstermiştir.

132. Lao-tzu ve Taoculuk— MÖ 100'e doğru yazılmış *Şih Çi* ("Tarihsel Anılar") adlı eserinde, büyük tarihçi Ssu-ma Çien, Lao Tan'ın (yani Lao-tzu) kendisinden ritüellerle ilgili bilgi almaya gelen Konfüçyüs'e şöyle dediğini anlatır "Kibirli mızacı ve bütün bu istekleri bu kendimi beğenmiş havayı ve taşkın gayretkeşliği at Bütün bunların senin kişiliğine hiçbir yararı yok Sana söyleyebileceğim tek şey bu " Konfüçyüs çok uzgun bir halde çekildi Öğrencilerine, bütün hayvanları – kuşları, balıkları, dört ayaklıları– tanıdığını ve onların davranışlarını anladığını söyledikten sonra şu ıtafta bulundu 'Ama ejder tanıyamamışım O bulutlara ve rüzgâra binip göğe yükseliyor Bugün Lao-tzu'yu gördüm, o bir ejder gibi'"⁶⁶

Gerçi bu karşılaşmanın gerçekleştiği Ssu-ma Çien'in kaydettiği diğer bütün rivayetler gibi kuşkuludur Ama iki büyük dinsel düşünürün uyumsuzluğunu sade ve mizahi bir dille ifade etmektedir, "çünkü" diye ekler tarihçi, "Lao-tzu, Tao ve Te ile uğraşıyordu, onun öğretisine göre insan gizlenmiş ve isimsiz bir halde yaşamaya özen göstermeliydi." Ama kamusal hayatın uzağında yaşamak ve unvanları küçük görmek Konfüçyüs'ün önerdiği "ustun insan" idealinin tam zıddıydı Lao-tzu'nun

⁶⁶ *Memoires historiques* (çev. Chavannes), kırş. Max Kaientmark *Lao tseu* s. 17

"gizlenmiş ve isimsiz" varoluşu, onun yaşamoyküsüne ilişkin hiçbir gerçek bilgi bulunmayışını açıklar. Rivayete göre, bir süre Çou sarayında arşivcilik yapmış ama kraliyet hanedanının yozlaşmışlığından umutsuz uşağı olarak görevini bırakmış ve Çin'in batısına yönelmiştir. Hsien ku geçidini aşması gerektiğinde bu geçidin bekçisinin isteği üzerine "Tao ve Te üzerine düşüncelerimi sergilediği ve 5 000'den fazla sözcük içeren, iki bölümlü bir eser" yazdı, "sonra gitti ve kimse ona ne oldüğünü öğrenemedi." Su-ma Ç'ien bütün öğrendiklerini anlatıktan sonra şu sonuca varıyor: "Bütün bunların doğru olup olmadığını dünyada kimse söyleyemez. Lao-tzu gizlenmiş bir bilgeydi."

"5 000'den fazla sözcük" içeren kitap, bütün Çin edebiyatının en derin ve anlaşılması güç metni olan, meşhur *Tao Te Çing*'dir. Yazarı ve yazılış tarihi konusundaki görüşler ise çeşitli ve çelişkilidir.⁶⁷ Ama metnin bugün sunulan halyle Konfüçyus'un bir çağdaşı tarafından yazılmış olamayacağı konusunda görüş birliğine varılmaktadır, muhtemelen MÖ III yüzyıla aittir. Çeşitli on-Taocu okullara ait bilge sözleri ve MÖ VI yüzyıla kadar dayanan bazı manzum özlü sözler içermektedir.⁶⁸ Bununla birlikte sistemsiz niteliğine karşın *Tao Te Çing* kend. içinde tutarlı ve özgün bir düşünceyi ifade etmektedir. "Bu nedenle eserin ya doğrudan yazarı ya da en azından eserin kökeninde belirleyici bir etkisi olmuş üstat konumundaki bir filozofun varlığını kabul etmek gerekir. Bu kişiye Lao-tzu demek sürdürmekte hiçbir sakınca yoktur."⁶⁹

Paradoksal bir biçimde, *Tao Te Çing* hükümdarlarla askeri ve siyasi onerilere yönelik çok sayıda öğüt içerir. Lao-tzu da, Konfüçyus gibi, devlet işlerinin ancak hukumdur, Tao yolunu, başka bir deyişle şu-vey, "yapmamak" veya "davranmamak" yöntemini izlerse başarıyla yönetilebileceğini açıklar, çünkü "Tao her zaman eylem-

⁶⁷ Bu konuda en az dört farklı ucu ayırt edilmektedir. 1) Lao-tzuyla VI yüzyıldaki Lao Tan aynı kişidir, bu nedenle gerçekten Konfüçyus tarafından ziyaret edilmiş olabilir, 2) Lao-tzu, "İkbaharlar ve güzler" çağı (MÖ 774-481) ad verilen dönemde yaşıyordu ama *Tao Te Çing*'i yazarı değildir. 3) Savaşan Kralıklar çağında (MÖ 404-221) yaşıyordu, ama *Tao Te Çing*'i onun yazıp yazmadığından emin olunamaz, 4) Tanhsé bir kişilik değildir. Krş. Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, s. 35 vd. Jan Yun-Hua, "Problems of Tao and Tao Te Ching," s. 209 (yazar, Fung Yu-lan'ın Lao-tzu üzerine son görüşlerini ve eski Taoculuğu sergilemektedir, s. 211 vd).

⁶⁸ Krş. Max Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 19 vd.

⁶⁹ A.g.y., s. 22. Başka geleneksel edebiyatlarda da aynı duruma rastlanır. Belki bir bığeye veya mütefekkirle atfedilen eser genellikle onun öğrencileri ve müntleri tarafından sürdürülüp zenginleştirilir. Bir anlamda yazar meşhur olurken "anonimleşir."

sız kalır ve yaptığı hiçbir şey yoktur' (37.1) ⁶⁰ Bu nedenle Taocu olayların akışına asla müdahale etmez "Eğer beyler ve krallar, Tao'ya öykünerek bu müdahale etme meclatını sürdürebilse, on bin varlık kendiliklerinden onun örneğini izlemekte gecikmezdi" (37.2) Gerçek Taocu gibi, "(hükümdarların da) en iyisi varlığı fark edilmeyendir" (17.1) "Göksel Tao mücadele etmeden zafer kazandığına" göre (73.6) iktidarı ele geçirmek için en etkili araçlar vüvey ve şiddet kullanmamaktır ⁷ "Esnek ve zayıf olanı katı ve güçlü olanı yener" (36.10; kırs. 40.2 "zaaf Tao'nun iş evidir")

Kısacası tıpkı hem hükümdarlara hem de kendini yetiştirmek isteyen her bireye "kâmil insan" idealini öneren Konfüçyus gibi Lao-tzu da siyasî ve askeri önderleri Taocu gibi davranmaya, başka bir deyişle aynı örneğin Tao'nun peşinden gitmeye çağırılmaktadır. Ama iki üstat arasındaki tek benzerlik budur. Lao-tzu Konfüçyusçu sistemi yanı ritüellerin önemini, toplumsal değerlere gösterilen saygıyı ve aklıcılığı eleştirip reddeder "Hayırseverlikten vazgeçelim, adaleti reddedelim halk gerçek aile erdemlerini yeniden bulacaktır" (19.1) Konfüçyusçilere göre, hayırseverlik ve adalet en büyük erdemlerdir. Oysa Lao-tzu bunları yapay, dolayısıyla gereksiz ve tehlikeli davranışlar olarak görür "Tao terk edilince, hayırseverliğe başvurulur, hayırseverlik terk edilince adalete başvurulur, adalet terk edilince ritüellere başvurulur. Ritüeller incecik bir bağlılık ve iman tabakasından başka bir şey değildir ve kargaşanın başlangıcını oluşturmurlar" (38.9-14) Lao-tzu toplumsal değerleri de, aldatıcı ve sonuçta zararlı oldukları için, mankûm eder. Mantığa dayalı bilim ise, varlığın birlüğünü yok eder ve göreceli kavramlara mutlak değerler vererek kafa karışıklığına yol açar ⁷² "Bu nedenle mübarek kişi eylemsizlik içine kapanır (vüvey) ve sözsüz bir öğreti yayar" (2.10)

Sonuç olarak Taocu tek bir örneği izler. Tao. Bununla birlikte Tao, her Yaratılışın özü ve kökeni, her varoluşun temeli olan, gözlemlenemeyen ve ele geçmez, nihai hakı-

⁶⁰ Aksi belirlenmedikçe Max Kaizenmark'ın çevirisinden alıntı yapıyoruz. Wing-tsit Chin'in *The Way of Lao Tzu*, başlıklı İngilizce versiyonu notları ve yorumları açısından değerlidir. Arthur Waley'in *The Way and Its Power* adlı çevirisi ise edebî kalitesiyle sıvınlmalıdır.

⁷¹ Kimi kııktıdan ister ve onu eylemle ele geçireceğini düşünür. Ben onun basit ve zayıf mahkûm olduğuna haber veriyorum" (29.1) "İyi bir savaş önderi savaşçı değildir, iyi bir savaşçı ateşli ve atlgan olmaz. Düşmanımı en kolay yenen kişi, saldırmaya hiç geçmeyendir. Benim şiddet kullanmama erdemi adını verdiğim budur. Göğedenk olmak dediğim budur. Göğedenk olmak eskilerin en yüce idealiydi" (68.1-2, 7)

⁷² "Bu dünyada herkes güzeli güzel olduğunu söyler ve çirkinlik böyle kurulur, ve herkes 'iyi' n iyi olduğunu söyler ve 'iyi olmayan' böyle kurulur. 'Uzun' ve 'kısa' ancak birbirleriyle karşılaştırırken vardır. 'yüksek' ve 'açık' birbirini destekler" (2.1-2, 5-6)

katı ifade eder. Onun kozmogoniye ilgili işlevini çözümlerken, Tao'nun sözle anlatılmaz niteliğini belirtmiştik (bkz s. 28) *Tao Te Çing*'in ilk satırında şu ifade edilir: "Kendisinden söz edilebilen bir Tao kalıcı Tao değildir" (*Çang tao* 11) Bu cümle, Lao-tzu'nun söz ettiği Taocunun örnek aldığı Tao'nun *Çang Tao* (Kalıcı veya Yüce Tao) olmadığı anlamına gelir.⁷³ Gerçekliğin bütünselliğinin oluşturduğu bu Tao, varlık biçimlerine aşkındır ve bu nedenle ona bilgiye erişilemez. Ne Lao-tzu, ne de Çuang-tzu onun varlığını kanıtlamayı dener, birçok gizemcinin de bu tavrı paylaştığı bilinmektedir. Anlaşıldığı kadıyla, "karanlığı kendisinden daha derin Karartı," yalnızca Taoculuğa özgü bir esneme deneyimi turune gönderme yapmaktadır, bu konuda ilerde döneceğiz.

Demek ki Lao-tzu "ikincil" olan bir Tao'dan söz etmektedir, ama ikincil Tao da kavranmaz: "Bakışlarımla tanyorum ve hiçbir şey görmüyorum. Dinliyorum ve hiçbir şey duymuyorum. Farklılaşmamış bir Birlikten başka hiçbir şey bulmuyorum. Ayırt edemediği için ona bir isim konamaz" (bölüm 14).⁷⁴ Ama bazı imgeler ve eğretilemeler kimi anlamlı yapıları ortaya çıkarmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi (bkz s. 28), "ikincil" Tao'ya "Dünya'nın Anası" denir (bölüm 25 ve 52). "Vadi tarıncası"yla olmeyen "Gizemli Dış"ı ile simgelenir.⁷⁵ Vadi imgesi nem boşluğu, hem de suların toplandığı bir kaba dolayısıyla bereket düşüncesini akla getirir. Boşluk bir yandan analık ve doğurganlık kavramı diğer yandan da dınyusal niteliklerin yokluğu (Tao'ya özgü varoluş tarzı) ile birleşmektedir. Tekerin poyra boşluğunda buluşmaya yönelen otuz parmak imgesi, çok zengin bir simgeselğin esin kaynağıdır. "Bütün varlıkları kendine çeken şefin, çevresinde çoğuluğa düzen veren egemen Birliğin erdemini," ama aynı zamanda "boşaldığında yanı tutkularından ve isteklerden arındığında tamamen Tao'nun doldurduğu" Taocu.⁷⁶

"İkincil" Tao modeline uyan munt, dışıl güçlüklerini, öncelikle de zaafı, alçakgönüllülüğü, tevekkülü yeniden canlandırır ve güçlendirir. "Erişliği tanı, ama dışılığı tercih et. Dünyanın su yatağı olursun. Danyanın su yatağı ol ve En Ustun

⁷³ "Ya da daha doğrusu, Gizemli (Hsuan) daha da doğrusu karanlıktan *hü* daha derin Karartı, çünkü gizemin derinleşmesinin sonu yoktur" (Kaltenmark, s. 45).

⁷⁴ Bir diğer bölüm Tao'yu, imgeleri, varlıkları, bereketli özlere ve tinsel özlere "bağında taşıyan" "algılanamaz, ayırt edilemez bir varlık" olarak tanımlar (bölüm 21).

⁷⁵ *Gizemli Dış* ifadesi, "hem Tao'nun gizemli bereketini çağırır, hem de vadi veya dağdaki oyuk fikriyle ilişkilidir" (Kaltenmark, s. 51). Tao'nun bu yönü hakkında, bkz. Ellen Marie Chen'in makaleleri, öncelikle de "Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism".

⁷⁶ Kaltenmark, s. 55.

Te'nin eksikliğini duymazsın ve çocukluk hal'ne geri dönebilirsin' (28 1 2) Taocu belki bir açıdan, insan mukemmeliği konusundaki arkaik ideal olan erdışı hal'ni elde etmeye uğraşmaktadır.⁷⁷ Ama kı cinsiyerin bütünleşmesi çocukluk hal'ne, yani bireysel varoluşun "başlangıcı"na dönüşü kolaylaştırır. Böyle bir dönüş de hayatın dönemsel yenilenişine olanak verir. Taocunun ilk durumu, başlangıç'ta var olan durumla yeniden bütünleşme isteği şimdi daha iyi anlaşılmaktadır. Ona göre hayat dolulugu, kendiliğindenlik ve üstün mutluluk yalnızca bir "yaratılış"ın veya hayatın yeni bir epifanisinin başında verilir.⁷⁸

Zıtların bütünleşmesinin örneği her zaman Tao'dur, onun birlik/bütünlüğü içinde Yang ve Yin bir arada var olur. Ama daha önce de gördüğümüz gibi (bkz. s. 26) ontanik çağından itibaren Yang ve Yin'i temsil eden genç erkek ve kızların toplu kutsal birleşmesi, kozmik ve toplumsal birlik/bütünlüğü dönemsel olarak yeniden güncellemektedir. O halde Taoculuk arkaik dinse, tavırlardan esinlenmektedir. Taocu arın kadınlara karşı davranışının feodal Çin'deki egemen ideolojiye kökten çeliştiğini eklemekte de yarar var.

Kozmik akış konusunda bütün Çin'de yaygın olan düşünce *Tao Te Çing*'de önemli bir rol oynar. Tao "hiç durmadan evrenin her yerinde dolaşır" (bölüm 25). Varlıkların ölümü ve yaşamı da Yang ile Yin'in sırayla yer değiştirmesiyle açıklanır. Yang hayat enerjilerini harekete geçirirken Yin dinlenmeyi getirir. Bununla birlikte mubarek kişi, evrensel ölüm ve hayat ritminin boyunduruğundan kurtulmayı umar, kendi varlığında Boşluğu gerçekleştirerek akışın dışında kalır. Lao-tzu'nun ifade ettiği gibi, "Onun (mubarek kişinin) içinde olma yer yoktur" (50 13). "Bir Te dolulugu ile donatılmış kişi yeni doğmuş bebeğe benzer" (55 1). Taocular, hayatı sonsuza dek uzatabilen, natia "fiziksel ölümsüzlüğü" sağlayabilen birçok teknik bilir. Uzun ömür arayışı Tao arayışının bir parçasıdır. Ama Lao-tzu fiziksel ölümsüzlüğe, ya da insan kişiliğinin ölümden sonra hayatta kalacağına inanmış gibidir. *Tao Te Çing* bu noktada açık bir görüş belirtmiyor.⁷⁹

Sorunu gerçek bağlamına oturtabilmek için Taocu esirime tekniğinin şamanlık koken ve yapıda olduğunu hatırlatalım.⁸⁰ Kendinden geçme hali (trans) içinde

⁷⁷ Bkz. Elade, *Méphistopheles et l'Androgyne* s. 128 vd.

⁷⁸ Haliyle bütün geleneksel toplum arın paylaşığı, ortak bir düşüncedir bu. Mukemmellik (kozmetik veya "taninsel") döngünün başına atılır ama "yozaşma" kendin, hisset, irtmekte ge çıkmez.

⁷⁹ Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 82, karşı Elen Marie Chen, "Is There a Doctrine of Physical immortality in the *Tao te Ching*?"

⁸⁰ Karşı Granet *La pensée chimorse*, s. 501 vd. Elade *Le chamanisme* s. 350 vd.

şamanın ruhunun bedeni terk edip kozmik bölgelerde dolaştığı bilinir. Ama Çuang-tzu'nun anlattığı bir anı-oykuya göre, Konfüçyus bir gün Lao-tzu'yu "tamamen hareketsiz ve canlı bir varlık görünümünden uzaklaşmış bir halde" buldu. Bir süre bekledikten sonra ona seslendi. "Gözlerim mi beni aldattı, yoksa bu gerçek miydi? Biraz önce Ustat, bedeniniz kuru bir tahta parçasına benziyordu. dünyayı ve insanları terk etmiş, ulaşılmaz bir yalnızlık içine yerleşmiş gibiydiniz." "Evet, diye cevap verdi Lao-tzu, her şeyin Köken'inde çıgınca çırpınmaya gırım" (bölüm 21). Kaltenmark'ın da kaydettiği gibi (s. 82), "şeylerin Kökenine yolculuk" ifadesi Taocu gizemcilik deneyiminin özünü aktarmaktadır. Bu esrime yolculuğu her şeyin "başlangıcı'na dönüşü oluşturur: zamandan ve mekândan kurtulan ruh, hem hayat, hem de ölümlü aşkın, ezel-ebedi şimdiki zamana kavuşur. Şamanlık esrimesinin derinleştirilmesi ve ona yeniden değer yüklenmesi söz konusudur. Şaman da kendinden geçme hali sırasında zamandan ve mekândan kurtulur. "Dünyanın merkezi"ne uçar, "düşüş"ten önceki insanların Goge çıkıp tanrılarla soyleşebildiği cennet çağıyla yeniden bütünleşir. Ama Lao-tzu'nun şeylerin Köken'ine yolculuğu farklı nitelikte bir gizemci deneyim oluşturur: çünkü insanlık halini, niteleyen koşullamalara aşkındır ve bu nedenle ontolojik düzenini kökten değiştirir.

Taoculuğun ikinci büyük ustası Çuang-tzu'nun hayatı üzerine çok az şey bilinir. Muhtemelen MÖ V yüzyılda yaşamıştı, eğer bu doğruysa, onun bazı ozlu sözleri *Tao Te Çing*'in yayımlanmasından daha önceye aittir. Lao-tzu gibi, Çuang-tzu da hem genel geçer görüşleri, hem de mantığa dayalı bilimi reddeder. Tek mukemmel bilgi esrime niteliklidir, çünkü gerçeğin ıkiğine bulaşmaz. Çuang-tzu bu nedenle ölümle hayatı özdeşleştirir. Onlar nihai hakikatın ıki varoluş tarzı veya ıki görünümüdür.⁸¹ Taocu yazarlar, bu Hayat/Ölüm birliği zleğini sürekli ele alır.⁸² Meşhur bir mesel, Çuang-tzu'nun bilinç halinin göreliliği hakkındaki görüşünü yansıtır: "Bir zamanlar ben, Çuang Çou, düşümlerde bir kelebek, uçan bir kelebek olduğuma gördüm, mutluydum, Çou olduğumu bilmiyordum. Birden uyandım, kendimdim gerçek Çouydum. Düşümlerde kelebek olduğumu gören Çou mu yoksa düşümlerde Çou olduğumu gören bir kelebek mi olduğumu anlayamadım."⁸³ Gerçekten de Tao akışının içinde bilinç halleri karşılıklı yer değiştirebilmektedir.

⁸¹ Bölüm 18'de bazı dokunaklı örneklerle rastlanmaktadır.

⁸² Lien-tzu öğrencilerinden birine, "ben ve kafatasım gerçek anlamda hayat olmadığını ve gerçek anlamda ölüm o maddeyi biliyoruz" der. "Hayat ve ölüm bir gidiş ve gelişir. Barada ölmenin orada yaşamak anlamına gelmediğini nereden bilebilirim?" çev. Henri Maspero, *Le taoïsme*, s. 240.

⁸³ Çev. Maspero, a.g.y. s. 240. Çou onun özel ismidir.

Ruhunu her türlü koşullardan boşaltan ve Tao'nun birlik/bütünlüğüne enşen mübarek kişi, kesintisiz bir esrime içinde yaşar. Bazı yoginler için olduğu gibi, dünyadaki bu aykırı varoluş biçimi kimi zaman her şeye gücü yeten tanrısal kavramıyla ilişkili aşırı terimler e yansıtır. "Mükemmel İnsan saf rantur. Tutuşması çalılığın yakıcı sıcaklığını veya sel sularının soğukluğunu hissetmez. Dağ arı yaran yıldırım, okyanusu ayağa kaldıran kasırga onu korkutmaz. Bulutlar bu kişinin koşum takımları güneş ve ay ise binekleridir. Dört denizin ötesinde dolaşır durur, hayat ve ölümün birbirini izlemesi onu ilgilendirmeyi ve kötü kavramları ise çok uzagındadır."⁸⁴ Bazı Taocu yazarlara göre, bu esrime gezintileri aslında iç yolculuklardır.⁸⁵ Şamanizmin egemenliğindeki diğer halklarda da –örneğin Türk-Mogollar– görüldüğü gibi şamanın esrime yolculuğunda yaşadığı sınavlar ve maceralar şairlerin esin kaynağını oluşturmuş ve destanlarda yüceltilmiştir.⁸⁶

133 Ömür Uzama Teknikleri— Çince terminolojide, felsefi Taoculuk (Tao-Çia, tam karşılığı "Taocu okul") ile dınse, Taoculuk veya "Taocu din" (Tao Çiao, tam karşılığı "Taocu mezhep") genellikle birbirinden ayrılır.⁸⁷ Bazı yazarlar bu ayrımın hakkı ve gerekli olduğunu düşünür, onlara göre Lao-tzu'nun ve Çiang tzu'nun Taoculuğu "Taocu din"ın ana hedefi olan fiziksel ölümsüzlük arayışıyla kökten çelşen, "katıksız bir felsefe"dir.⁸⁸ Bir başka grup araştırmacı, Taoculuğun bütün tarihsel biçimlerinin temelde birliğini savunur.⁸⁹ Aslında hem "metafizikçiler" ve "gizemciler" hem de fiziksel ölümsüzlük arayışındaki müritler, aynı paradoksal Tao anlayışını paylaşıyor ve aynı amacın peşinden gidiyorlardı. Niha, hakikatın iki tezahürünü (yang ve yin, madde ve ruh, hayat ve ölüm) kendi kişiliklerinde birleştirmek. Ama "felsefi Taoculuk" ile "Taocu din" arasındaki ayrım yararlıdır ve bunu koruyabiliriz.

⁸⁴ Çuang tzu, bölüm 2 çev. Kaltenmark *Lao tseu*, s. 117-118.

⁸⁵ "Murakabeyle, kendinizde doyuma ulaşmanın yolunu buluyoruz" (*Lieh tzu*, 4 çev. Kaltenmark, s. 118).

⁸⁶ Krş. Kaltenmark, s. 120, M. Eliade *Le Chamanisme* s. 325 vd. (Çin'de şamanlık folklor ve edebiyat) 177 vd. (şamanlık yapıtları Tatar destanları).

⁸⁷ Sıvına göre bu ayrım modern tanrıyazının içsıdır, krş. "On the Word Taoist" s. 304 vd.

⁸⁸ Bkz. diğer yazarlarla birlikte A. C. Graham, *The Book of Lieh tzu*, s. 10 vd. 16 vd. Heer ve G. Creel, *What is Taoism?* s. 1-24.

⁸⁹ En önemlileri Maspéro, Granet, Kaltenmark ve Schipper'dir. Bu üç tavrın tartışılması için bkz. Norman G. G. "Part of the Way," s. 320-324.

Müratların nihai amacı fiziksel ölümsüzlüğü elde etmektir. “Ölümsüz” (*hsien*) için kullanılan ve bir adamla bir dağın görüldüğü ideogram, bir keşiş çağrıştırılmaktadır, ama dana eski biçimlerde kollarını bir kuş gibi çırparak dans eden bir adam görülmektedir. Ölümsüzlüğü elde etme sürecindeki mürat kuş tüyleriyle kaplanıyor ve omuzlarından kanatlar çıkıyordu.⁹⁰ Ustadın nihai tanrılaşması için kullanılan ifade “gün ortasında göğe çıkmak”ı ikinci bir kategoride bir tur yeryüzü cennetinde yüzyıllar boyu yaşayan müratler yer alıyordu. Hanika Adalar veya kutsal K'un-lun dağı.⁹¹ Fiziksel ölümsüzlük formülünü, onları almaya layık bazı adaylara aktarmak üzere zaman zaman dünyaya dönüyorlardı. Son olarak da üçüncü bir kategori, ancak öldükten sonra yeryüzü cennetlerine ulaşanları kapsıyordu. Ama bu ölüm yalnızca görünüşteydi. Tabutlarına, bedenlerinin görünümünü verdikleri bir asa, bir kılıç veya sandaletler bırakıyorlardı. “Cesedin kurtuluşu” adı verilen olgu buydu.⁹² Ölümsüzler kimi zaman beyinlerinde çok miktarda yang enerjisi depoladıklarını simgeleyen ölçsüz büyüklükte bir kafatasıyla temsil ediliyordu.

Müratın kullanabileceği birçok ömür uzatma tekniği vardır. Bunların temel ilkesi “yaşam gücünü beslemek”ten (*yang hsiang*) ibarettir. Makrokozmos ile insan bedeni arasında tam bir uyum olduğu için, yaşam güçleri bedeninin dokuz deliginden girip çıkar, bu nedenle onları tıztıklıkla gözetmek gerekir. Taocular bedende *Zincifre Taraları* adı verilen uç bölümü ayırt eder.⁹³ Ustalarla” beyinde, ikincisi, kalbin yanında üçüncüsü ise göbek deliğinin altındadır. Perhiz uygulamalarının kesin bir amacı vardır. Kendilerine özgü “enerjiler” çeren besinler ve şifalı otlarla organları beslemek. Bedenin iç bölümlerinde yalnızca tanrıların ve koruyucu ruhların değil, kötücül varlıkların da yaşadığını hatırlatalım. Uç *Zincifre Tarası*nda yaşayan Uç Solucan, müratın canlılığın, kemirir. Mürat, onlardan kurtulmak için sıradan

⁹⁰ Kanatlar kuş tüyü büyüme aşışı ve Taoculuk arasındaki ilişkiler konusunda bkz. M. Ka-tenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, s. 12 vd. Kuş tüyünün “şamanlık uçuş”un en sık rastlanan simge-teninden biri olduğu bilinmektedir, kış. Elinde *Le Chamanisme*, “büyüme aşışı”

⁹¹ Zamanın boyundurduğundan kurtulmuş ve yalnızca erginlenmişlerin ulaşabileceği, cennet topraklarının örnek imgesi söz konusudur. Tanhici Ssu ma Çien'e göre MÖ IV ve III yüzyılların birçok kralı bu doğaüstü adaları aramak üzere keşif heyetleri göndermişti (*Mémoires*, çev. Chavannes, c. III s. 436-437).

⁹² Bazı örnekler için bkz. Maspéro, *Le taoïsme* s. 84-85.

⁹³ Zincifrenin (civa süfuru) “ölümsüzlük iksiri”ni hazırlamak için kullanılan temel element olduğu hatırlatalım.

gıdalardan (tahıllar, et şarap vb) vazgeçmeli ve o uç cını öldürebilecek şifalı otlar ve minerallerle beslenmelidir ⁹⁴

Uç içsel cından kurtulan munt çiy suyuyla veya kozmik "soluklar"la beslenmeye başlar, yalnızca havayı değil, güneş, ay ve yıldız turumlarını da içine çeker MS III yüzyıla ait bazı reçetelere göre, güneşin turumu öğle (yang doruktayken) ve ayınki de (yını içerir) gece yarısında özumsenmelidir. Ama asıl yapılması gereken soluğunu tutmaktır, iç goruyla ve düşünceyi yoğunlaştırarak soluğun görselleştirilmesi ve uç *Zincifre Tariası*nda dolaştırılması başarılı 1000 kez nefes almaya yerecek kadar bir süre soluk tutulursa, ölümsüzlüğe erişilir ⁹⁵

Kullanılan özel bir yöntem de "embryon soluması" (*t'ai-si*) adı verilir, ana karındaki embriyoununkine benzeyen kapalı devre, "içsel" bir soluma söz konusudur ⁹⁶ "Temele geri gelerek, kökene dönerek yaşlılık kovulur, embriyon haline geri dönülür" ⁹⁷ "Embriyon soluğu," yogadaki *prāṇāyāma* gibi (krş § 143) bir meditasyona hazırlık alıştırması değildir. Bununla birlikte bu uygulama belli bir esnime deneyimine olanak verir. *Tai ping Çing'e* göre (MS III yüzyıl) iç görüyle beş organda yaşayan tanrılar ayırt edilebilir. Zaten bunlar makrokozmosta yaşayan tanrılarla aynıdır. Munt meditasyon yoluyla onlarla iletişime girebilir, onlara bedenini gezdirebilir ve böylelikle bedenini güçlendirebilir. ⁹⁸

Ömrü uzatmak için kullanılan bir başka yöntem hem ritüel, hem de meditasyon aracı olan cinsel bir teknik kapsar "Yatak odası uygulamaları" (*fang sung*) erken antikçığa dayanır, amaçları canlılığı artırmak, uzun ömür ve erkek çocuk sahibi olmayı sağlamaktır. Ama Taocu teknik, Ölümsüz Yang-Çeng'in (MS I yüzyıl) "Yın yolu," "beyn. onarmak için tohumları geri çekmek"ten ibarettir. Aslında Taoculuğa özgü aynı mutlak iç huzur söz konusudur. Hayat enerjisinin dağılmasından kaçınmak. Munt tohum salgılamadan cinsel ilişki kurmalıdır. Bu kendini tutma becerisi, "soluğa" karşan tohumun bedenin içinde dolaşmasını, daha doğru bir ifa-

⁹⁴ Krş Maspero, *Le taoïsme*, s. 98 vd

⁹⁵ Maspero "Les procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoïste ancienne" s. 203 vd, aynı yazar *Le taoïsme*, s. 107 vd

⁹⁶ Krş Maspero, "Les procédés," s. 198 vd, Eliade *Le yoga*, s. 71 vd. Esmideki "derin ve sessiz" solumanın krş aykusundaki hayvanların solamasına benzediğini ekleyelim, hayvan hayatının kendiliğindenlik ve canlılığın n. Canlılere göre kozmosla tam uyum içindeki bir varoluşun mükemmel örneğini oluşturduğu bilinmektedir

⁹⁷ *Formules orales de la respiration embryonnaire* adlı incelemenin önsözü, çev. Maspero, "Les procédés," s. 198

⁹⁸ İnsan bedeninde yaşayan Taocu pantheon hakkında, bkz Maspero, *Le taoïsme*, s. 116 vd 137 vd. krş. M. Strickmann "The Longest Taoist Scripture," s. 34.

deyle altı Zıncıfre Tiarlasından kafadaki tarlaya kadar yükselip beyni yeniden canlandırmasını sağlar. Doğal koşullarda dışıya giren tarafların ikisi de bu ritüelden yararlanır. MS V yazıyla ait bir metin, "mükemmel meditasyon sayesinde erkeklerin ve kadınların Ebedi Hayat yöntemini uygulayabileceğini" belirtir. İki yıllık arkadaş meditasyon yoluyla "bedenlerinin ve dış dünyanın bilincinde olmaktan çıkmalıdır", dualar edildikten sonra ise erkek cinsel organına, kadın ise kalbine yoğunlaşmalıdır. "Bu, ölmeme yöntemidir."⁹⁹

Ölümsüz Jung Çeng Kung "onarmak ve yönetmek" yönteminin tam olarak biliyordu. "Özünü gizemli Dış'dan alıyordu (krş. dipnot 77), bunun temel ilkesi, Vadideki yaşamsal ruhların olmemesiydi, çünkü haya onlarla sürer ve soğuk onlarla beslenir. Bembeyaz saçları yeniden siyah oldu, dışarı dişleri yeniden çıktı. Uygulamaları Lao-tzu'nunkilere ayniydi. Onun Lao-tzu'nun hocası olduğu da söylenir."¹⁰⁰ Bazı maritler "vampirlik" adı verilen ve ortodoks olmadığı için mahkûm edilen bir yöntem kullanır. Bu yöntem ilişki kurulan kadınların yaşam enerjisini yutmaktır. "Hayatın kaynaklarından gelen bu enerji, haırı sayılır ömür uzunluğu sağlıyordu."¹⁰¹

Taoocu cinsel tekniğin ana hedeflerinden biri altı *Zıncıfre Tiarlası*nda erkeğin tohumunu solukla karıştırmak ve orada "göbek deliğini alında yeni ölümsüz bedenin "gizemli embriyonunu" oluşturmak. Ya nızca "soluk"la beslenen bu embriyon, mürit dış görünüş olarak ölünce onarı cesedinden ayrılan ve diğer Ölümsüzlere katılan bir "temiz beden"de gelişir. Mürit, "beynini onarmak" için çok miktarda Yin aımalıydı, birçok kez eş değiştirilmesinin nedem buydu. Bu uygulama daha ileriki bir tarihte topluca yapılan "solukları birleştirme" törenine yol açtı. Bu tören özellikle Budizm tarafından birçok kez eleştirilmiştir. Ama böyle bir "orji" tamamen ritüel niteliğindedir, aslında öntanrının tanrı törenlerine dek dayanıyordu (krş. § 130).

Taoocu cinsel uygulamalarda belli bir Hint etkisi sezilmekte, özellikle de hem soluk alıp vermeyi, hem de tohum salgılanmasını durdurmak için bir Yoga tekniği gelştirmiş "so-el" Tantracılığının etkisi görülmektedir.¹⁰² Tıpkı Tantracılıkta olduğu gibi Taooculuğun da cinsel terminolojisi hem zihinsel işlemlere hem de gizemci deneyimlere başvurur.

⁹⁹ Krş. Maspéro, "Les procédés," s. 386-387. Bu metinden bir parça için bkz. s. 388.

¹⁰⁰ Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, s. 55-56.

¹⁰¹ Kaltenmark, *ag y*, s. 57.

¹⁰² Bkz. *Le Yoga*, s. 253 vd. krş. emizdeki eserin 3 cildi (bol. XXXII).

134. Taocular ve Simya— Maden işleyicilerin, dökümcülerin ve demircülerin bazı ritüelleri ve mitolojileri simyacılar tarafından yeniden ele alınıp yorumlanmıştı. Toprağın “karnı”nda maden filizleniminin buyummesine, madenlerin doğal olarak altına dönüşmesine, altının gizemli değerine ilişkin arkaik anlayışlar ve “demirciler–erginleyici kardeşlik orgutleri–meslek sırları” şeklindeki ritüel kompleks simyacıların öğretilerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Uzmanlar Çin simyasının kökenleri konusunda anlaşamamıştır; simya işlemlerine ilişkin ilk metinlerin tarihleri hâlâ tartışmalıdır. Başka yemekte olduğu gibi Çin’de de simya iki tı bir inançla tanımlanır: 1) Madenlerin altına dönüşmesine duyulan inanç ve 2) Bu sonuca ulaşmak için gerçekleştirilen işlemlerin “kurtarıcılığı”na duyulan inanç. Çin’de bu iki inanca yapmış kesin göndermeler MÖ IV yüzyıldan itibaren bulgulanmıştır. Mencius’un (Mengzi) bir çağdaşı olan Tsu Yen’in simyanın “kurucusu” olarak kabul edilmesinde herkes görüş birliğine varmıştır.¹⁰³ MÖ II yüzyılda simya alınının hazırlanmasıyla uzun ömür–ölümsüzlük elde edilmesi arasındaki ilişki, Lü An ve diğer yazarlar tarafından açıkça kabul edilmiştir.¹⁰⁴

Çin simyası özerk bir disiplin haline gelirken şunları kullanır: 1) Geleneksel kozmolojik ilkeler, 2) Ölümsüzlük ıksını ve Mübarek Ölümsüzlerle ilgili mitler, 3) Ömrün uzatılmasının, üstün mutluluğu ve tinsel kendiliğindenliği amaçlayan teknikler. Bu üç unsur –ilkeler, mitler ve teknikler– ontarihin kültürel mirasına aittir ve bunları doğrulayan ilk belgelerin tarihinin bize onların tam yaşını da verdiğini sanmak hata olur. “Altın hazırlanması,” “ölümsüzlük ılacı”nın elde edilmesi ve Ölümsüzlerin “çağırılması,” arasında açık bir uyum söz konusudur. Luan Tai, İmparator Wu’nun huzuruna çıkar ve ona bu üç macizeyi de gerçekleştirebildiğini, ama yalnızca Ölümsüzleri “maddeye dönüştürmeyi” başarabildiğini söyler.¹⁰⁵ Büyücü L. Şao-cün, Han hanedanından İmparator Wu’ya şunu öğütür: “Ocakta (sao) kurban keserseniz, doğaüstü varlıkları getirebilirsiniz, (doğaüstü) varlıkları getirince zincir tozu sarı alına dönüştürülebilir” sarı alının ortaya çıkınca yeme içme için kullandığınız kapkacağı ondan yapabilirsiniz ve o zaman ömrünüz uzar. Ömrünüz uzayınca denizlerin ortasındaki P’ong-lai adasında yaşayan kuthuları (hsien) görebilirsiniz. Onları görünce ve fong ile şan sungularını verince, o zaman artık

¹⁰³ Bkz. H. Dubs, “Beginnings of Alchemy,” s. 77, karşı Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, c. V 2, s. 12.

¹⁰⁴ Needham, a.g.y., s. 13.

¹⁰⁵ Edouard Chavannes, *Les Memoires historiques de Sse ma Tsien*, c. III s. 479.

ölmezsiniz”¹⁰⁶ Demek ki ıksır, aramak, “Ölümsüzler”ın yaşadığı uzak ve gizemli adaları aramakla ilintiliydi. Ölümsüzler e karşılaşmak insanlık durumuna aşmak ve zamansız, mutlaklık verici bir varoluşa kavılmak anlamına geliyordu.¹⁰⁷

Altın arayışı aynı zamanda tinsel türde bir arayışı da beraberinde getiriyordu. Altının kraliyete has bir niteliği vardı “Dünya’nın Merkezi”nde bulunuyordu ve çu (arsenik sulfuru veya sulfur), sarı cıva ve gelecek hayatla (“Sarı Pınarlar”) gizemli ilişkiler içindeydi. MÖ 122’ye ait bir metinde, *Huai nan-tzu* da da bu şekilde sunulmuştur, bu metinde madenlerin hızlandırılmış dönüşümüne duyulan inançın da doğrulandığını görüyoruz.¹⁰⁸ O halde simyacı’nın yaptığı, madenlerin büyümesini hızlandırmaktan başka bir şey değildir. Batıdaki karşılığı gibi Çinli simyacı da zamanın ritmini hızlandırarak doğanın eserine katkıda bulunmaktadır. Altın ve yeşim taşı, Yang ilkesi içinde yer aldıklarından, bedenleri çarumeye karşı korur. Aynı nedenle simya a tınından vazolar omru sonsuza dek uzatır.¹⁰⁹ *Lien Hsien Çuan Şuan* (“Ölümsüzlerin tekniği, yaşamöyküleri”) içinde korunmuş bir rivayete göre, simyacı *We Po yang* “ölümsüzlük hapları” hazırlamayı başarmıştı. Müritlerinden biri ve köpeğiyle birlikte bu hapları yuttuktan sonra, kanlı canlı bir halde dünyayı terk etmiş ve diğer Ölümsüzlerin yanına geçmişlerdi.¹¹⁰

Makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki geleneksel benzeşim beş kozmolojik unsur (su, ateş, toprak, hava, toprak) insan bedeninin organlarına yonlendiriliyordu. Kalp ateş özünden, karaciğer toprak özünden, akciğerler hava özünden, böbrekler su özünden, mide toprak özünden. İnsan bedeninin oluşturduğu makrokozmos da simya terimleriyle yorumlanır “Kalbin ateşi zincire gibi kırmızı ve böbreklerin suyu kurşun gibi karadır” vb.¹¹¹ Dolayısıyla insan, kozmosu oluşturan bütün elementleri ve evrenin dönemsel yenilenişini sağlayan bütün hayat güçlerini

¹⁰⁶ *Ag y*, III, s. 465

¹⁰⁷ Uzak adalarda oturan Ölümsüzleri aramak Çin hanedanının ilk imparatorlarının (MÖ 219 *Ssu-ma Ch’ien Memoires*, c. II, s. 141-152 c. II s. 437) ve Hanlar hanedanından imparator Wu’nun baş uğraşydı (MÖ 110 *ag y* III s. 499, Dubs “The Beginnings of Alchemy” s. 66)

¹⁰⁸ Fragmanı çeviren Dubs, s. 71-72. Bu metin MÖ IV yüzyılda yaşamış, Mengzi’nin çağdaşı Tsu Yen’in eseri veya onun okunmasının ürünü olabilir (*ag y*, s. 74). Madenlerin doğa dönüşümü inancı Çin’de oldukça eskilere dayanır, özellikle bkz. Joseph Needham, *Science et Civilisation*, c. III, s. 636 vd.

¹⁰⁹ Bkz. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* içinde alıntılanmış metinler 2. baskı (1977) s. 96 vd.

¹¹⁰ Lionel Giles, *Chinese Immortals*, s. 67 vd. “Bedensel ölümsüzlük” laboratuvarında hazırlanan ıksırın içerik elde edilirdi, bkz. Needham *ag y* c. V, kısım 2, s. 93 vd.

¹¹¹ *Forgerons et Alchimistes*’te alıntılanan metin, s. 99

kendi bedenünde barındırır. Tek yapılması gereken bazı özelliği güçlendirmektir. Zincifrenin kırmızı renginden (temel yaşam ögesi olan kanın rengi) çok ateşe atıldığında cıva üretmesinden kaynaklanan önemi buradan gelir. Demek ki, zincifre ölüm yoluyla (çünkü ateşe atılma olumu simgeler, yeniden üretmenin gizemini içermektedir). O halde zincifre insan bedeninin sürekli yenilenmesini sağlayabilir ve sonunda ölümsüzlüğü getirebilir. Büyük simyacı Ko Hung (283-343) bir yıl boyunca alınan zincifre ve bal karışımından yapılmış napların beyaz saçları yeniden siyahlaştırdığını, düşmüş dişleri çıkarttığını, ve naplar bir yıldan sonra da alınmaya devam edilirse ölümsüzlüğün elde edildiğini yazar.¹⁴

Ama zincifre insan bedeninin içinde de, özellikle meniyi. Zincifre Tarlaları'nda (bkz. s. 40) damıtılarak yararlanılabilir. Bu Zincifre Tarlaları'nın, "magaraya benzeyen bir odası" da bulunan bu gizli beyin bölgesinin bir diğer adı Kun'lundur. Ama diğer yandan K'un lün, Ölümsüzlerin diyarı Batı denizindeki bir masal dağıdır. "Gizemci meditasyonla oraya ulaşmak için, ezeli cennete has duruma yaratılmamış dünyanın 'bilinçsizlik' hâline benzer bir 'kaotik' (hun) hal içine girilir."¹⁵

Şu iki unsur, akılda tutalım: 1) Mutsel K'un-ün dağı ile beyin ve karnın gizli bölgeleri arasında kurulan benzeşim, 2) "Kaotik" hale biçilen rol. Bu hal, meditasyon yoluyla bir kez sağlandıktan sonra, Zincifre Tarlaları'na girme olanakı vermektedir ve böylelikle ölümsüzlük embriyosunun simyevi hazırlanışını mümkün kılmaktadır. Ölümsüzlerin diyarı olan Batı Denizi'ndeki Dağ, geleneksel ve çok eski bir "Kuçaltılmış Dünya," minyatür evren imgesidir. K'un-lün dağının iki katı vardır. Düz bir köy ve onun üstünde ters dönmüş bir köy.¹⁶ Başka bir deyişle, simyacının ocağı ve beyin gizli bölgesi gibi su kabuğu biçimindedir. Meditasyonla yaratılan ve simyevi işlev için zorunlu olan "kaotik" hâle ise Batı simyasındaki *matéria prima, massa confusa*'ya benzer.¹⁷ *Materia prima* yalnızca maddenin ilk yapısı olarak değil, simyacının özel deneyimi olarak da anlaşılmalıdır. Maddenin hüç

¹⁴James R. Ware, *The Nei Pien of Ko Hung*, s. 74 vd. Uzun ömür ilacı olarak zincifreden daha MÖ 1. yüzyılda Taoist Ölümsüzlerin efsanevi yaşamöykülerini derleyen *Lieh-hsten chuan*'da söz edilmiştir. Bir ustas birkaç yıl boyunca zincifre aldıktan sonra, "ergenlik çağına geri dönmüş," bir başkası "uçarak dolaşmaya başlamıştı" vb. kış. Max Kaltenmark, *Le Lieh-sien chouan*, s. 271, 146-147 vb.

¹⁵Rolf Stein, "Jardins en miniature d'Extrême Orient," s. 54. Ayrıca bkz. Granet, *La pensée chinoise*, s. 357 vd.

¹⁶Bu simgeselliğin öntarihi hakkında kış. Carl Henze, *Tot, Auferstehung, Weltordnung*, s. 33 vd. 160 vd.

¹⁷Bkz. *Forgerons et Alchimistes*, s. 130 vd. ve e. mizdeki, eserin 3. cildi.

farklaşmamış ilk haline indirgenmesi, içsel deneyim düzleminde doğum-öncesi, embriyon haline genlemeye denk düşer *Regressus ad uterum* (rahme geri dönüş) yoluyla gençleşme ve uzun ömür sağlanması izleği, yukarıda da gördüğümüz gibi, Taoculuğun ilk amaçlarından birini oluşturur. En çok kullanılmış yöntem "embriyon soluması"dır (vay-tan) ama simyacı embriyon aşamasına geri dönüşü ocağında çeşitli maddeleri birbirine karıştırarak da elde edebilir.¹⁶

Belli bir çağdan itibaren, dışsal simya (vay-tan) "dışrak" olarak görülür ve yoga türü içsel simyanın (ney-tan) karşısı olarak konur. Yalnızca ney-tan, "içrek" kabul edilir, çünkü iksir simyacının bederinde "ince fizyoloji" yöntemleriyle ve bitkisel ya da mineral maddelerin yardımına başvurulmadan hazırlanmaktadır. "Saf" maddeler (veya "ruhları") bedemin çeşitli bölümleriyle özdeşleştirilir ve simyev süreçler laboratuvarında gerçekleştirilmek yerine mündin bedeninde ve bilincinde yaşanır. Beden, "saf" cıvanın ve "saf" kurşunun, aynı zamanda ersuyu ile solğun dolaştığı ve kaynaştığı potaya dönüşür.

Yang ve Yin güçleri birleşerek "gizemli embriyon"u ("hayat iksiri," "Sarı Çiçek") oluşturur, sonunda başın arka tarafının altından çıkıp bedenden kaçır ve Göğe çıkarak olumsuz varlığı ıretir (bkz. s. 40). Ney-tan "embriyon soluması"na benzer bir teknik olarak kabul edilebilir; aradaki fark süreçlerin içrek simya terminolojisiyle betimlenmesidir. Soluma, cinsel birleşmeyle ve simyacıl kila benzeştirilir. Kadın da potayla özdeşleştirilir.¹⁷

Son iki bölümde anlattığımız birçok düşünce ve uygulama Çin ve Han dönemlerinden (MÖ 221 MS 220) itibaren metinlerde uygulanmıştır; bu durum da daha önce bilimsed klerini kesin olarak göstermez. Bu metinleri şimdiden tartışmak bize yararlı göründü, çünkü uzun ömür teknikleri ve bir anlamda simya eski Taoculuğun ayrılmaz parçalarıdır. Ama Han hanedanı devrinde Lao-tzu'nun tanrılaştırılmış olduğunu ve bağımsız bir dinsel kurum olarak örgütlenmiş Taoculuğun meşihci bir şlev üstlenerek devrimci hareketlerin esin kaynağını oluşturduğunu da eklemek gerek. Az çok beklenmedik sayılabilecek bu gelişmeler üzerinde daha ileride

¹⁶ Krş. *Forgerons et Alchimistes*'te anıtilanan metin, s. 102. Bu "rahme dönüş" daha eski ve daha yaygın kültürün arkaik aşamalarında da bulgulanmış bir anlayışın gereşunilmiş halinden başka bir şey değildir. Dünya'nın kokenlerine simgesel bir dönüşle yani kozmogoninin yeniden hayata geçirilmesi yoluyla sağlanan iyileşme (bkz. *Aspects du mythe*, s. 37 vd.). Taoocular ve Çinli simyacılar bu geleneksel yöntemi yeniden ele alıp mukemmelleştirmişler. Onu yalnızca bazı hastalıkları iyiletmek için değil, öncelikle insanda zamanın aşındırıcı etkisini yani yaşlılığı ve ölümlü tedavi etmek için kullanmışlardır.

¹⁷ Krş. R. H. van Gulik, *Exotic Colour Prints*, s. 115 vd.

duracağız (krş 3 cilt, XXXV bölüm) Şimdilik MO 165 tarihli bir meinde Lao-tzunun ilk kaos'un bir turumu olarak kabul edildiğini ve insanbıçımı, kozmik varlık P'an-ku ile özdeşleştirildiğini hatırlatmak yeterli olacaktır (krş § 129) ¹⁸

"Taocu din" (*Tao Chiao*) ise MS II yüzyılın sonuna doğru Çang Tao-ling tarafından kuruldu; Çang ölümsüzlük iksirini elde ettikten sonra Göğe yükseldi ve "Göksel Üstat" (*tien shi*) unvanını aldı. Sıçuan eyaletinde dünyevi ve tinsel erkleri buluşturan bir "Taokrasi" kurdu. Mezhebin başkanı şeflerinin otacı yeteneklerine çok şey borçluydu. Herde de göreceğimiz gibi, (krş 3 cilt bölüm XXXV) daha çok psiko-somatik türde kerametler söz konusudur, Tao'nun erdemleri paylaşılırken birlikte yenen yemeklerle de bu kerametler güçlendirilir. Aylık orj, turu toren, "solukların birleşmesi" de aynı amaca yönelikti (bkz s. 40). Tao tarafından yenilenme yönünde benzer bir umut bir başka Taocu hareketin, "Büyük Huzur" (*Tai-ping*) mezhebinin de ayırt edici niteliğidir. Daha MS I yüzyılda hareketin kurucusu imparatora eskatolojiyle ilgili bir eser sundu. Ruhlar tarafından yazdırılmış kitap, Han hanedanını yenileyebilecek yolları ortaya koyuyordu. Kendisine esin geldiği iddiasındaki bu reformcu öldürüldü, ama onun mesihçiliği müminlerin zihinlerini uğraştırmaya devam etti. 184'te mezhebin onderi Çang Çueh *renovatio*'nun (yenilenme) çok yakında geleceğini açıkladı ve "Mavi Gök"ün yerini "Sarı Gök"ün alması gerektiğini bildirdi (müminler bu nedenle başlarına sarı sarıklar sarıyordu). Onun başlattığı isyan az daha hanedanı devirecekti. Sonunda imparatorluk birlikleri isyanı bastırdı, ama bu mesihçi humma bütün ortaçağ boyunca sürdü. "Sarı Sarıklar"ın son önderi 1112'de idam edildi.

¹⁸ "Lao-tzu bedenini dönüştürdü. Sol gözü ay oldu, kafası K'un'un dağı oldu, sakalı gezegenler ve burçlar oldu, kemikleri ejder oldu, eli dört ayaklı hayvanlar oldu, bağırsakları yılan oldu, karnı deniz oldu vb." (Maspero'nun çevirdiği metin, *Le taoïsme*, s. 108).

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 126 Çin'deki tarihöncesi kültürler hakkındaki zengin kulliyat içinden şii eserleri sayalım William Watson *Early Civilization in China* (Londra 1966 mükemmel bir geniş bölümüyle bir ıkte) Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization* (Seattle ve Londra, 1957, 2 baskı 1968), Cheng Tê-k'un *Archaeology in China*, c 1, *Prehistoric China* (Cambridge 1959), William Watson *Cultural Frontiers in Ancient East Asia* (Edinburgh 1971, kış. özelikle ık bölüm, "Neolithic Frontiers in East Asia," s. 9-37), Carl Hentze, *Funde in Alt-China: Das Weiterleben in ältesten China* (Göttingen 1967) yazarın daha önceki birçok eserde sergilediğı görüşlerini özetlemektedir, Ping-ti Ho, *The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C.* (Hong Kong ve Chicago 1975)

Çin neolitik çağının keşfi (Yang-Sao kültürü) hakkında bkz J. G. Anderson *Children of the Yellow Earth* (Londra 1934) Ho, son eserinde Çin tarımının, metal işisinin ve yazısının yerli kökenli olduğunu savunmaktadır kış *The Cradle of the East* özellikle s. 341 vd. Li Chi ise başka kimi arkeologların ardından Anyang monografisindeki bazı Batı (yani Mezopotamya) etkilerini, gün ışığına çıkarmıştır (*Beginnings of Chinese Civilization*, s. 26 vd.) Her ne olursa olsun Çin kültürünün de diğer tüm kültürler gibi Batı, Kuzey veya Güney kökenli düşünceler ve tekniklerle giderek zenginleştiğı kesindir Diğer yandan sık sık yinlendiğı gibi, Çin "Pasifik'e açılan bir pencere dir" Gerek Borneo Sumatra ve Yeni Zelanda'daki bazı halklarının, gerekse Amerika'nın kuzeybatı sahilindeki kimi kabuellerin dinsel sanat ında, Çin kozmolojik simgesel-liğinin ve onun sanatsal ifadelerinin etkisi ayırt edilmektedir Pasifik bölgesindeki sanatla ilgili şu ık incelemeye bakınız M. no Badner "The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Style of the American Northwestern Coast, New Zealand and China," ve Robert Heine-Geldern "A Note on Relation Between the Art Style of the Maori and of Ancient China," *Wiener Beit äge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, XV, (Horn Vıyana 1966), ayrıca bkz *Early Chinese Art and the Pacific Basin: A Photographic Exhibition* (New York, 1968,

Dinsel anlayışlar hakkında, kış Hermann Koster, "Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte," *Monumenta Serica*, 14, 1949-55 s. 188-214 Peng-ti Ho *The Cradle*, s. 279 vd, Bernhard Karlgren, "Some Fecundity Symbols in Ancient China," (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, no. 2 Stockholm 1930 s. 1-54, Carl Hentze, *Funde in Alt-China*, s. 20 vd 219 vd, aynı yazar *Bronzezeit, Kultbau, und Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951) aynı yazar, *Das Haus als Welto der Seele* (Stuttgart, 1961) "Öüm motif," (death pattern) hakkında, kış Hanna Rydh "Symbolism in Mortuary Ceramics," (*BMFEA*, no. 1 Stockholm, 1929 s. 71-121)

§ 127. Tunç çağı kültürleri hakkında, bkz Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China*, c II *Shang China* (Cambridge, 1960), Kwang Chun Chang, *The Archaeology of Ancient China*, s. 185-225 ve William Watson *Cultural Frontiers in Ancient East Asia*, s. 38 vd (özellikle s. 42 vd)

Dinsel düşünceler hakkında, bkz. Herlee G. Creel, *The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization* (New York 1937) s. 174-216. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, s. 251 vd. Cheng Tê-kun, *Archaeology in China*, c. II s. 213 vd.; Carl Hentze, *Bronzegerät und Kultbauten. Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. W. Eichhorn, "Zur Religion im ältesten China," *Wiener Zeitschrift für keltische Philologie* 2 (1958) s. 33-53. F. T. Heri, "Der Ahnenkult in China," *Annali de Pontificio Museo Missionario Etnologico* 27 (1963) s. 283-475. Ping-ü Ho, *The Cradle*, s. 289 vd. Tsung-tung Chang, *Der Kult der Shang Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften. Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China* (Wiesbaden, 1970), krş. Paul L. M. Serruys'un eleştirisi "Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions," *T'oung Pao*, 60 (1974) s. 12-120. M. Christian Deydier, *Les Jiaqiwen. Essai bibliographique et synthèse des études* (Paris, 1976), (kemikler ve kaplumbağa kabukları üstündeki kehanet yazıları). David N. Keightley, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture," *HR* 17 (1978) s. 211-225.

Kurek kemik falcılığı hakkında bkz. Ehade, *Le Chamanisme* (2 baskı, 1968) s. 142, dipnot 1 (kaynakça).

Tao-t'ieh masklarının simgeselliği hakkında, bkz. Carl Hentze, özellikle *Bronzegerät Kultbauten. Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, s. 215 vd., *Funde in Alt-China* s. 171 vd., 195 vd. ve "Antithetische Tao-t'ieh-motive," *IPEK* 23 (1970/73) s. 1-20.

Ağustosböceği simgesi iğde en az bu kadar anlamlıdır. Larvası topraktan çıktığı için (bu nedenle karanlığın simgesidir) ağustosböceği bir dinitiş amblemidir, bu nedenle Mlunün ağzına konur, krş. Hentze, *Frühchinesischen Bronzen und Kultdarstellungen* (Anvers 1937) s. 37 vd. Işığı ve hayatı yaratan karanlıklar bilsen *tao-t'ieh* masklarının içinde stilize ağustosböceği çizimleri bulunur, a.g.y. s. 66 vd.

§ 128 Çou kültürü hakkında bkz. Ch'eng Tê-k'un, *Archaeology in China*, c. III, *Chou-China* (Cambridge, 1963). Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China* s. 256 vd. 263 vd.

Çou devrindeki din hakkında krş. Ping-ü Ho, *The Cradle* s. 322 vd. Hentze, *Funde in Alt-China*, s. 218 vd. ve sonraki iki paragrafta sayılan eserler.

"Klasik kitaplar"da on kadar Yüce Tanrı adına rastlanır: bunların içinde en üstüleri Şang Tı ("Yükarının Efendisi") ve Huang-ti'dir ("Üst Efendi"). Ama bu tanrı adlarının hepsinin temelinde, Tı (Efendi) ve T'ien (Gök) adları bulunur. En Üstün Tanrının göksel yapıda olduğu açıktır. Şang Tı her şeyi görür (*Shi Ching*, III, 1, 7-11), her şeyi duyur (V, 4, 3, 14), Tien insanların gözetim altında tutar (*Su Ching*, IV, 9, 1-3), görür ve duyur (III 3, 5, 7) durugörü sahibidir (*Shi Ching*, III 3, 2, 11-12) verdiği kararlarda hiç yanılmaz (*Su Ching*, IV 3, 2, 5), her şeyi anlar ve gözlemler (IV, 8, 2, 3) vb. *Su Ching*'in çevirileri için bkz. Legge'nin *The Chinese Classics*'inin V cilti. Londra, 1861-72) üç cilt. ve Bernhard Karlgren *Shu Ching. The Book of Documents* (Stockholm 1930).

Yüce gök tanrısı tapımı hakkında, bkz. B. Schindler, "The Development of Chinese Conceptions of Supreme Beings," *Asia Major Introductory Volume*, 1923 s. 298-366, H. H. Dubs, "The Archaic Royal Jou Religion," *T'oung Pao*, 47, 1958, s. 217-259, J. Shih, "The Notion of

God in the Ancient Chinese Religion." *Numen* 16, 1969 s. 99-138 Joseph Shih'e göre, Ti yüce bir tanrı, Tien ise kişisel bir tanrıydı. Çoğlara göre bu iki tanrı ad da aynı tanrıyı ifade etmek üzere kullanılıyordu, ayrıca krş. aynı yazar "Il Dio Supremo" "La religione della Cina" *Storia delle Religioni* içinde, V, Torino, 1971, s. 539 vd

Diğer dinlerden farklı olarak Çin dininin genel tanrısı üzerine kitapların sayısı fazla değildir. En yararlılarını sayalım. L. Wiegier *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Hen-nien 1917) çok temkinli başvurusu gereken oldukça özne, bir eserdir, Jan J. M. de Groot, *The Religious System of China*, 6 cilt (Leiden 1892-1910, yeni baskı, Taipei 1964), içerdği beş gelir açısından vazgeçilmez bir eserdir, Marcel Granet, *La religion des Chinois* (Paris, 1922), Henri Maspero *Mélanges Posthumes. Les religions chinoises*, (Paris, 1950), C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley, 1967), Çin dininin genel tanrının anlatılmasına da önemi bir eserdir, D. H. Smith, *Chinese Religions* (New York, 1968) (ama bkz. Daniel Overmyer'in eleştirel yazısı, *HR* 9, 1969-70, s. 256-260) Laurence G. Thompson *Chinese Religion. An Introduction* (Belmont 1969), özellikle Han'lardan sonraki dinse, düşünce ve uygulamaları anlatır, Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas* (Stuttgart 1973) hayranlık verici bir güncelleme çalışmasıdır *Religion and Ritual in Chinese Society* ed. Arthur P. Wolf (Stanford, 1974) Max Kaltenmark da konuyu kısa ama parlak bir biçimde işlemiştir "La religion de la Chine antique" ve "Le taoïsme religieux." *His oire des Religions* içinde (Henri-Charles Puech'in yayın yönetmenliğinde), c. I, (1970), s. 927-957, 1216-1248

Marcel Granet'in şu kitaplarında dinsel inanç ve kurumlara yönelik çok yerinde çözümlemeler bulunmaktadır *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919) *Dances et légendes de la Chine ancienne* (1926), *La pensée chinoise* (1934), ayrıca krş. Henri Maspero, *La Chine antique* (1927 yeni baskı 1955)

Yeryüzü Ana hakkında, bkz. Berthold Laufer, *Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), s. 144 vd (Bu görüşlere karşı, krş. B. Karlgren, "Some Fecundity Symbols in Ancient China," s. 14 vd), Marcel Granet, "Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordales mythiques" (*Revue Archeologique* 1922, (*Études sociologiques sur la Chine*, 1953 s. 159-202'de yeniden basılmıştır) Edouard Chavannes'a göre, *Le Ta Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1910, özellikle s. 520-525. Yerin Uu Tanrıca-Yeryüzü Ana olarak kişileştirilmesi, oldukça geç döneme ait bir görüngüdür. Han hanedanının başlangıcına doğru. MÖ II yüzyılda gerçekleşmiş gibidir, bu tarihten önce, yalnızca yere, tapınlar vardı ve bu tapınlar da yer tanrıları çevresinde odaklanıyordu (agy s. 437) Ama Granet bu tanrıların, kendilerinden önceki çok eski dışı veya "cinsiyetsiz" tanrıçaları ikame ettiğini göstermiştir. Burada oldukça genel bir görüngü söz konusudur, krş. Eliade, "La Terre-Mère et les hierogamies cosmiques" (1953, *Mythes, rêves et mystères*, 1957 s. 207-253'te yeniden yayınlanmıştır)

Çin kültürüyle kısmen bütünleşmiş taşralı ve matriyal farklı kültürlerin ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Wolfram Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölke, Chinas*, (T'oung Pao'nun 36 cildine ek, Leiden 1942), *Lokalkulturen im alten China*, (T'oung Pao'nun 37 cildine ek, Leiden 1943), c. II (*Monumenta Serica. Monografi no 3* Pekin 1943) *Lokalkulturen*'in

ikinci cildinin düzeltilmiş ve genişletilmiş bir versiyonu *The Local Cultures of South and East China* başlığıyla yayımlanmıştır (Leiden, 1968)

Çin şamanizmi hakkında bkz Eberhard *The Local Cultures* s. 77 vd. 304 vd. 468 vd, krs. Eliade, *Le chamanisme* (2 baskı), s. 349 vd. Joseph Thiel, "Schamanismus materi China", *Sinologica* 10, 1968, s. 149-204, John S. Major "Research Priority in the Study of 'H'a religion", *HR* 17, 1978, s. 226-243, özetle s. 236 vd.

§ 129 En önemli kozmogonî metinleri Max Kaltenmark tarafından çevrilmiştir. "La naissance du monde en Chine", *La Naissance du Monde* içinde Sources Orientales c. I Paris, (1959) s. 453-468. Henri Maspero Çin mitolojisini özellikle de kozmogonî mitlerini farkla bakış açısıyla göre tartışmıştır. Henri Maspero "Légendes mythologiques dans le Chou King", *JA*, 204, 1924, s. 1-100; Bernard Karlgren "Legends and Cults of Ancient China", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 18, 1946, s. 199-365 (belgesel zenginliği açısından vazgeçilmez bir eser, yine de bkz W. Eberhard, *Artibus Asiae*, 9, 1946, s. 355-364 (ek. değeriendirme yazısında Karlgren'in yöntemine yönelik eleştiriler); Derk Bodde "Myths of Ancient China", *S. N. Kramer [ed.] Mythologies of the Ancient World* içinde New York, 1961, s. 369-408. J. S. Smith, "The Ancient Chinese Cosmogony", *Studia Missionaria* 18, 1969, s. 111-130; N. J. Girardot, "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", *HR* 15, 1976, s. 289-318 (en son bazı çağışmaların eleştirel çözümlemesi)

Pan-Ku miti hakkında bkz Maspero, "Légendes mythologiques" s. 47 vd. Edouard Erkes, "Spuren chinesischer Welterschöpfungsmithen", *Toung Pao* 28, 1931, s. 355-368. W. Eberhard, *The Local Cultures*, s. 442-443; Bodde "Myths of Ancient China," s. 382 vd. Girardot, "The Problem of Creation Mythology" s. 298 vd.

Yer ile Gök arasındaki ilişkilerin kesilmesi konusunda bkz Maspero "Légendes mythologiques," s. 95-96. aynı yazar *Les religions chinoises* s. 186 vd. Bodde "Myths of Ancient China," s. 389 vd, krs. Eliade *Mythes, rêves et mystères* s. 80 vd.

Nu-kua hakkında krs. Bodde a.g.y. s. 386 vd. Yaşan suları yenen Büyük Yu miti konusunda krs. Marcel Granet, *Danses et légendes*, s. 466 vd. 482 vd.

Çin kentlerinin kökenleri ve torensel yapıları hakkında, bkz Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971) s. 30 vd. 4.1 ve birçok yerde ayrıca krs. Werner Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart 1961), s. 149 vd.

Kozmoloji ve mekân simgeselliği hakkında bkz Granet, *La pensée chinoise* s. 342 vd. Schuyler Camman "Types of Symbols in Chinese Art," Arthur F. Wright, [ed.] *Studies in Chinese Thought* içinde, Chicago 1953, s. 195-221. aynı yazar "Evolution of Magic Squares in China", *JAOS* 80, 1960, s. 116-124 ve "The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion", *HR* 1, 1961, s. 37-80. Eliade, "Centre du monde: temple, maison", *Le Symbolisme Cosmique des monuments religieux* içinde Série Orientale Roma, c. XIV Roma 1957, s. 57-82; Hermann Koster, *Symbolik des chinesischen Universalismus* (Stuttgart 1958) özellikle s. 14 vd. 48 vd. R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient," *Arts Asiatiques* 4

1957 s. 163-186 aynı yazar, "L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie" JA, 245 1957, s. 37-74

Ming i ang hakkında bkz. Granet *La pensée chinoise* s. 102 vd, 178 vd 250 vd R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse" s. 164 vd H. Koster *Symbolik*, s. 34 vd, 48 vd

§ 130 Kutuplaşma ve sırayla birbirinin yemini alma konusundaki fark, sırgeselliklerin morfolojisi hakkında bkz. Elhade "Remarques sur le dualisme religieux. dyades et po antés" (1967, *La nostalgie des origines*. Paris 1971 s. 249-336 da yeniden yayımlandı) Çin kozmolojisiindeki kutuplaşma hakkında, bkz. Granet, *La pensée chinoise*, s. 86 vd, 149 vd, Carl Hentze, *Bronzegerät*, s. 192 vd, aynı yazar, *Tot, Auferstehung, Weltordnung* (Zürh., 1955), s. 150 vd, H. Koster, *Symbolik*, s. 17 vd

En eski "klasik kitap" olan *Şih Çing*'deki aşk şarkılarını çözümlleyen Marcel Granet, köylünün herhale neolitik çağdan beri kutadığı mevsimlik bayramının yapısını gün ışığına çıkarmıştır (krş. *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*) 'Ashında bunlar çoğunlukla doğun törenleriyle ilişkili gençlik bayramlarıydı. Dışardan evlilik ilkesi gereğince fark ı köylerden gelen, iki cinsiyetten gruplar ritüellerden alınmış zorunlu zieleleri bulanan şürel anışmalara tutuşuyordu. Ritüellerin bu şürlere katıldığı manzarada her zaman su ve dağ unsurları yer alıyor, bu unsurların hepsi de kutsal kabul ediliyordu. [Bayramlar] köylünün yaşamındaki önemli anlara, ekicilerin hayat tarzının değişimlerine rastlıyordu. Yaz mevsiminde küçük kulübelerde oturdıkları taralara dağılıyor, kışın ise ale mezarlarında buluşuyorlardı. Köylü cemaatlerinin kutsal yerleriyle klasik ritüelin kutsal dağları, nehirleri ve ormanları arasında kesinlikle bir ilişki vardır. Her iki grup da atalara ait merkezlerdi ve feodal toplumun başlıca tapınakları. Atalar tapınağı. Yer ve Hasat tanrımasının sunakları aslında eski kutsal yerlerin çeşitlendirilmiş halleriydi. Aynı şekilde, bazı kraliyet tapımı uygulamaları da köylü bayramlarının izdüşümlerinden başka bir şey değildir" (Max Kaltenmark "Religion de la Chine antique," s. 952)

Tao kavramı hakkında, bkz. Granet *La pensée*, s. 300 vd. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, II (1956) s. 36 vd, Koster, *Symbolik*, s. 16 vd, 51 vd, Ellen Marie Chen, "Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism," *International Philosophical Quarterly* 9, 1969, s. 391-405, Holmes Welch *Taoism: The Parting of the Way* (Boston 1957, gözden geçirilmiş yeni baskı, 1965), s. 50 vd, Max Kaltenmark *Lao tseu et le taoisme* (Paris, 1965) s. 30 vd, Wing-tsit Chan, *The Way of Lao tzu* (New York, 1963), s. 31 vd

Tao Te Çing'in kozmogoniye ilişkin parçalar hakkında krş. Norman J. Girardot, "Myth and Meaning in the *Tao te Ching* Chapters 25 and 42," *HR* 16 1977, s. 294-328 ve § 129'da kayıtlı kaynakça

"Vadi tanrıçası," "Gizemli Dışı" hakkında, krş. § 132

§ 131 Öğretsin, bir unsel ve siyasal reform aracı olarak ilk kullanan Konfüçyüs oldu. Sözcüğün tam anlamında ders vermiyor onun yerine öğrencileriye soylesiyordu. Ela yaşına geldiğinde ona kraliyet idaresinde bir mevk. verildi, ama elinde hiçbir yetki bulunmadığını anlayan kısa süre sonra istifa etti. Haya kırkığna uğramıştı, on yıdan uzun bir süre kralın

turn devletlerine yoruluk etti. 67 yaşında eski öğrencilerinin ıncası üzerine, doğduğu yer olan Lu'ya döndü ve orada beş yıl daha yaşadı.

Rivayetler birçok esen, özellikle de "klasik kitaplar"ı Konfüçyüs'e mal etmektedir ama bunları gerçekten yazmış olması çok küçük bir olasılıktır, hatta bu eserleri onun yayımladığı bile kuşkuludur. Notlarından ve söyleşilerden bir derleme daha geç bir tarihte öğrencileri tarafından Lu'u başıyıyla yayımlanmıştır ("Konuşmalar," İngilizce'ye genellikle *Analects* diye çevrilmiştir.) J. Legge, *The Analects of Confucius* (yeni baskı, New York, 1966); L. Giles, *The Sayings of Confucius* (yeni baskı, New York, 1961) ve W. E. Soothill *The Analects* (Londra, 1958) çevirilerinden yararlandık. Ayrıca bkz. F. S. Couvreur *Entretiens de Confucius et de ses disciples* (Paris, yeni baskı, tarihsiz), James R. Ware, *The Sayings of Confucius* (New York, 1955).

Konfüçyüs hakkındaki zengin külliyat içinde sunları sayalım: H. G. Creel *Confucius and the Chinese Way* (New York, 1949; yeni baskı, 1960); Lin Yutang *The Wisdom of Confucius* (New York, 1938); Lu Wu-chi *Confucius: His Life and Times* (New York, 1955); Etienne-Emile, *Confucius* (Paris, 1956); Daniel Leske, *Confucius* (Paris, 1962); J. Munro *The Concept of Man in Early China* (Stanford, 1969) s. 49-83 ("The Confucian Concept of Man"), Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York, 1972) ve Arthur F. Wright, *Confucianism and Chinese Civilization* da yayımlanan eleştirel incelemeler seçkisi (New York, 1967).

§ 132 Çok sayıda *Tao Te Chung* çevirisi mevcuttur, yalnızca İngilizce'de 1868 ile 1955 arasında yayımlanmış otuz beş çeviri. Marcel Granet'in Stanislas Julien çevirisi hakkındaki şu gözlemini birçok kez doğrulama fırsatı bulduk: "çok önemli bir çeviri metne ihanet etmiyor, ama onu anlamayı da sağlamıyor" (*La pensée chinoise*, s. 503, dipnot 1). Biz edebi nitelikleri açısından Arthur Waley, *The Way and Its Power* (Londra, 1934) yorumun zenginliği ve doğruluğu açısından da Wing-tsi. Chan *The Way of Lao-tzu*'yu (New York, 1962) kullandık. Ama metin içinde alınlanmış parçalar Max Kaltenmark'ın sayranlık uyandıran küçük kitabındaki çeviridir: *Lao tseu et le taoïsme* (Paris, 1963).

Waley ve Chan'ın eserleri, metnin tarihçesinin gündeme getirdiği çok sayıda sorunun incelendiği uzun giriş bölümleri içermektedir. Ayrıca karşılan Yun Hua "Problems of Tao and Tao Te Chung," *Numen* 22, 1975, s. 208-234 yazar Fung Yu-lan'ın eski Taoçuluk üzerine son araştırmalarını tanıtıyor; aynı yazar "The Silk Manuscripts on Taoism," *T'oung Pao* 63, 1977 s. 66-84 (MÖ 168 tarihli bir mezarda kısa süre önce bulunmuş yazmalar hakkında); Ho-şang-kung'un yorumu Eduard Erkes tarafından çevrilmiştir: *Ho-shang-kung's Commentary on Lao tse, translated and annotated* (Ascona, 1950).

Toplu sunumlar arasında sunları sayalım: Henri Maspero *Le taoïsme* (*Mélanges posthumes* c. II, Paris, 1950); Fung Yu-lan *History of Chinese Philosophy* c. I (Princeton, 1952) s. 170 ve Max Kaltenmark, *La Tseu et le taoïsme*; Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way* (Boston, 1957, gözden geçirilmiş yeni baskı, 1965); Nicole Vandier-Nicolas, *Le taoïsme* (Paris, 1965); Etienne-Emile, "En relisant Lao-Tseu," *La Nouvelle Revue Française* 171, 1967 s. 457-476; Herlee G. Creel, *What is Taoism?* (Chicago, 1970).

Taoçuluk Kollokyumuna (Bellagio, 7-14 Eylül 1968) sunulan tebliğlerin bir bölümü *History of Religion* 9, 1969-70, s. 107-255'te yayımlandı. Özellikle bkz. Holmes H. Welch, "The Bellagio Conference on Taoist Studies" s. 107-136, Arthur F. Wright, "A Historian's Reflection on the Taoist Tradition," s. 248-255. Taoçuluk incelemelerindekî güncel yönelimler hakkında, bkz. Norman J. Girardot, "Part of the Way: Four Studies on Taoism" HR 11, 1972, s. 319-337.

Yavan tanrı birkaç inceleme sayalım. Donald Munro, "The Taoist Concept of Man" *The Concept of Man in Early China* (Stanford 1969) s. 117-139, J. J. I. Duyvendak, "The Philosophy of Wu-wei," *Asiatische Studien* 1, 1947, s. 81-102. Walter Leubenthal, "The Immortality of the Soul in Chinese Thought," *Monumenta Niponica* 8, 1952, s. 327-397, Max Kaltenmark, "Ling-pao: Note sur un terme du taoïsme religieux," *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* XIV, Paris, 1960, s. 551-588, Kimura Eichi, "Taoism and Chinese Thought," *Acta Asiatica* içinde 27, 1974, s. 1-8, Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scriptures," HR 17, 1978, s. 331-354. *Tao Te Ching*'de ve *Çuang-tzu*'da ifade edildiği şekliyle "felsefi Taoçuluk" a "dinsel Taoçuluk," ya da çeşitli tıbbi fizyoloji teknikleri veya aynıyla ölümsüzlük arayışı arasındaki ilişki hâlâ tartışma, bir sorundur. Bazı yazarlar "felsefi Taoçuluğu" ölümsüzlük tapımından ayıran farklılıklar üzerinde durur. Bazı yazarlara göre (örneğin A. G. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan), ilk büyük felsefi Taoçuluk dönemi, batılı inançların (büyü ve halk dîmi, Budist anlayış ve ibadetlerin ıslahıyla bozulmuştur. Bu bozulmanın sonucu "yeni-Taoçuluk" veya "Taoçuluk" olmuştur. Krş. Creel, *What Is Taoism*, s. 1-24, 37 vd. A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu* (Londra, 1960), s. 10 vd. 16 vd. (bu yaklaşımın çeşitlileri için, bkz. K. Schipper döküm yazısı *Toung Pao*, özel sayı 51, 1964, s. 288-292). Buna karşılık Fransız Çinbilimciler ve onların öğrencileri (Granet, Maspero, Max Kaltenmark, C. Schipper, Anra Seidel vb.) için "Taoçuluk" arasındaki yapısal uyumu, gün ışığına çıkarmıştır. Krş. bu ilki yontembilimsel yaklaşımı yansıtan bazı yeni eserlerin tartışıması, Norman Girardot "Part of the Way: Four Studies on Taoism" s. 320-324 ve özellikle N. Sivin'in makalesi "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China" HR 17, 1978, s. 303-330, krş. s. 313 vd. Japon bilgilerin yapısı son bazı yorumların incelenmesi).

Çinlilerin ölümsüzlük anlayışları üzerine, bkz. Ying-shih Yu, "Life and Immortality in the Mind of Han China," *HJAS* 25, 1964-65, s. 80-122. Eileen Marie Chen, "Is There a Doctrine of Physical Immortality in the *Tao te Ching*?" HR 12, 1973, s. 231-249. Joseph Needham Taoçuluğun "büyüce, bilimsel, demokratik ve siyasetçi devrimci" maelğini vurgulamıştır (*Science and Civilization in China*, c. II, 1956, s. 35). Needham'a göre Taoçuluk yalnızca Konfüçyüsçülüğe değil, bütününde feodal sisteme de düşmandır (a.g.y. s. 100, krş. s. 100-132). Bununla birlikte N. Sivin bu iddiaların haklı, gerekçelere dayanmadığı, kanısındadır, kimse Taoçuların ne feodalizm karşılığı, ne de bilimsel bir hareketin başlangıcıyla özdeşliğini kamalayablmıştır, krş. "On the Word 'Taoist,'" s. 309 vd.

Çuang-tzu'nun yazılan başlıca Avrupa dillerine birçok kez çevrilmiştir. Bu çevirilerin en tanınmış James Legge'ye atılır. *The Writings of Kwan-tze* (SBE c. 39 ve 40, Londra 1891). Şimdi ise bkz. Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York 1968).

Çuang tzu hakkında, krş. Artur Waley *Three Ways of Thought in Ancient China* (Londra, 1939, yeni baskı, New York, 1956), s. 3-79, Yu-lan Fung, *Lao Tzu and Chuang Tzu. The Spirit of Chinese Philosophy* (Londra, 1947), A. C. Graham, "Chuang tzu's Essay on Seeing Things as Equal," *HR* 9 1969-70, s. 137-159

§ 133 Fiziksel olumsuzluğa erişmeye yönelik Taoocu teknikler hakkında, bkz. Henri Maspéro, *Le taoïsme*, s. 89-116, Holmes Welch *Taoism*, s. 97 vd. Max Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, s. 146 vd.

Taoocu Ölümsüzler hakkında bkz. Lionel Giles, *A Gallery of Chinese Immortals* (Londra, 1948), Max Kaltenmark *Le Lie-sien Tchouan. Biographies legendaires des Immortels taoïstes de l'immortalité* (Pekin, 1953, çeviri ve yorum)

"Cesedin kurtuluşu" hakkında, bkz. Henri Maspéro *Le taoïsme*, s. 98 vd. H. Welch *Taoism*, s. 108 vd.

Yoginlerin ve simyacıların "buyüce uçuşu" hakkında, bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 402 vd, aynı yazar, *Le Chamanisme* (2 baskı) s. 439 vd. *Forgerons et Alchimistes* (yeni baskı, 1977) s. 169-170

Denizin ortasında bulunan ve kimsenin yadaşamadığı uç kutsal dağ efsanesi hakkında, bkz. Su-ma Ch'ien, *Memoires* c. III, s. 436-437 "Eskiden insanlar oraya ulaşabildi. Kuşlu Kışılar ve ölmeyi engelleyen ilaç orada bulunur orada tüm varlıklar kuşlar ve dört ayaklı hayvanlar beyazdır saraylar altın ve gümüşendir bu insanlar henüz oraya varmamışken oradaki varlık an uzaktan bir bulut gibi görüyorlardı, oraya vardıklarında uç kutsal dağ suyun altına devrilmiş. Sonuç olarak kimse oraya ayak basamamıştır" (bkz. c. II, s. 152-153) Hatırlanmayacak kadar eski zamanlara ait esime deneyimleri sonucunda bırlaşmış mistik bir coğrafyanın parçası olan ülkeler söz konusudur. krş. Çvetadvipa adı verilen gizemli Kuzey bölgesine doğru havaya fırlayan *nişlere* ilişkin Hindu efsaneleri aynı şekilde Anavatapta gölüne de yalnızca havada uçma gibi doğüstü bir güce sahip olanlar erişebiliyordu, Budha ve *arhat*'lar göz açıp kapayınca kadar Anavatapta'ya ulaşıyordu, bkz. *Le Yoga*, s. 397 vd.

Turma tam anlamıyla Ölümsüzlerin kuşudur, bu kuş bin yıldan fazla yaşamak gibi bir şöbrete sahipti ve "boyunu eğik halde nefes almayı biliyordu, solumayı yumuşatan bu tekniği Taoocular da taklit etti" (Kaltenmark *Lao tseu*, s. 153) Ayrıca bkz. de Groot, *The Religious System of the Chinese* IV, s. 232-233, 295-395 Turnaların dansı hakkında, krş. Granel, *Danses et legendes*, s. 216 vd.

"Zincifre Taneleri" ve "Uç Solucan" hakkında, bkz. Maspéro, *Le taoïsme*, s. 91 vd. Welch *Taoism*, s. 106-109, 121-130-132

Çin de soluma tekniklerinin eskiliği hakkında, bkz. Hellmut Wilhelm, "Eine Chou Inschrift über Alchemie," *Monumenta Sinica* 13, 1948, s. 385-388.

"Yaşam gücünü besleme"ye yönelik teknik hakkında Henri Maspéro'nun ince emesi temel kaynak olma özelliğini korumaktadır. "Les procedés de nourrir le principe vital dans la religion taoïste ancienne," *JA* 1937, s. 177-252 353-430, ayrıca bkz. *Le taoïsme*, s. 107-114 Hmit,

İslam ve Hristiyan (Hesychiastik) solukma tekniklerinin karşılaştırmalı çözümlemesi için, bkz. *Le Yoga*, s. 71-78

"Embriyon Solunması'nın önemi, insan bedeninin so uklardan oluşmasından kaynaklanır. Dünyanın başlangıcında, birbirine karışmış Dokuz Soluk Kaosu oluşturuyordu. Kaos dağılınca onlar da ayrıldı. Yüce ve saf olanlar yükselip göğü oluşturdu, kaba ve kirlili olanlar ise aşağı inip toprak oldu. İlk ve en büyük tanrılar kendiliginden solukların düğümlenmesinden yaratıldı. Sonra daha küçük tanrılar üretildi ve doğuruldu. Daha sonra Sarı İmparator, Huang-ti dört ana yön noktasına toprak heykeller dikilerek insanları yarattı. Onları 300 yıl boyunca tüm soluklara tuttu, soluklar heykellerin içine iyice dolunca, konuşup hareket etmeye başladılar ve çeşitli insan ırklarını dünyaya getirdiler. Bu nedenle insan bedeni toprağı oluşturan kirlili so uklardan yapılmıştır, ama insanı canlandıran yaşamı solugu gökle yer arasında doluşan saf, an soluktur. İnsanın ölümsüzleşebilmesi için, kirlili solukların yerine tamamen an solukları geçirmek gerekir, Embriyon Solunumu bunu hedefler. Her gün tahilla beslenen sadan insan, beden maddesini bu denli kaba bir maddeyle ikame ederken, soluklarla beslenen Taoçu, beden maddesinin yerine gıderek anlaşılan, temizlenen bir madde geçirmiş olur" (Maspero, *Le taoïsme*, s. 114)

Orpheusçu antropogoni ve eskatolojiyle koşutluğu aklımızda tutalım, krş. § 181

Taoçulara göre tüm insan bedeni tanrılar ve aşkın varlıklarla do udur, bu panteonun belirlenmesi için, bkz. Maspero, *Le taoïsme*, s. 116-137. Mistik meditasyon ve esirime yoluyla tanrılarla irtibat kurabilir a g y, s. 137-147

Taoçu cinsel teknikler için, bkz. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, c. II (Cambridge, 1956) s. 146-152, Akira Ishihara ve Howard S. Levy *The Tao of Sex. An Annotated Translation of the XXVIII Section of The Essence of Medical Prescriptions* (Tokyo, 1968, yeni baskı, New York, 1970) yalnızca Taoçu tekniklerin çözümlemesiyle sınırlı kalmadığını belirtelim.

Maspero'nun çevirdiğı bir meun ("Les procédés", s. 385), "tohumları geri çekip beyin onama" tekniğini şöyle betimler: "Bu işin ilkesi, Özün (yani tohum) çok hareketli hale gelmesi için ç fleşmektir, (sonra) dışarı çıkacağı sırada sol elin iki orta parmağı skrotumun (terbezi torbası) arkasına ve anüsün önüne konarak (penis) hızla yakalanır ve kuvvetle sıkılır ve uzun uzun soluk verilirken dışar de birçok kez gıcırdatılır. Bu arada Soluk tutulmaz. O zaman Öz serbest bırakıldığında, Öz dışarı çıkamaz. Yeşim Kamıştan (penis) geri dönüp beyne çıkar ve oraya girer. Ölümsüzler bu yöntemi birbirine aktarır, bunu geliştirecek kişilere aktarmayacaklarına kan içerek yemin ederler." Ayrıca krş. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, s. 78

Maspero'nun MS V yüzyıla tarihlendirilebileceğini 'ahının etniğı *Katıksız Aşkılıktaki Gerçek İnsanın Yaşamoykusu*'nde tohumun geri döndürülmesi yöntemi ölümsüz üstat Çiang'un beş reçetesi arasında sayılmıştır. "Kusursuz bir meditasyonla her türlü dış düşünceyi uzaklaştırmak gerekir, o zaman Kadınlar ve Erkekler Ebedi Hayat yönteminin uygulayabilir. Bu yöntem kesinlikle sırdır. Onu yalnızca bilgelere aktarın! Bu yöntemi her uyguladığınızda, önce meditasyona girin. Önce bedeniniz ve dış dünya hakkındaki bilinci yitirmeniz gerekir." Bir dua okuduktan sonra "erkekler, Öz ü (yani sperm) sağlam bir şekilde koruyarak ve akınuya karşı kürek çekip belkemiğini izleyip Ni-hoan'a (yani baştaki Zindafre Tarlasına) çıkan Solugu damıtararak, (zihni-

lenn') cinsel organlarına yoğunlaştınlr buna, 'Başlangıç noktasına döndürmek' *hoan-yaan* adı verilir, kadınlar (zehirli) ruhları besleyen hareketsiz bir ateşi damıtan, Soluğu k göğüstten cinsel organlara indiren kalbe yoğunlaştınlr, Soluk sonra belkemiğinden yukarı yükselip *Ni hoan'a* gider buna "gerçeği donuştürmek" *hoan-çen* denir Yüz gün sonunda, Aşkınlığa enşılır Bu yöntem çok uzun süre uygulanırsa kendiliğinden Gerçek İnsan olunur ve ebedi bir ömürle yüzyıllar boyunca yaşanır Bu, ölmeme yöntemidir" (çev. Maspéro "Les procédés ", s. 386-387)

Yeni ölümsüz bedenim "gizemli embriyonu" hakkında bkz. *We ch, Taoism*, s. 108 vd, 120 vd

Taoçu teknikle Tanrıacı yoga ilişkileri hakkında, bkz. Eliade *Le Yoga*, s. 253 vd 400 vd, Needham, *Science and Civilization*, c. I., s. 425 vd R. H. Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China* (Leiden, 1961), s. 339 vd, J. Filliozat, "Taoisme et Yoga" *JA*, 257 1969, s. 41-88. Ayrıca bkz. Lu K'uan Yu *Taoist Yoga Alchemy and Immortality* (Londra, 1970), bir modern dönem yazarının kitabının İngilizce çevirisi, Sivin "Hiçbir Taoçu kökeni veya belirli bir bağlantının kanıtı verilmemiştir" demektedir "On the Word 'Taoist'" *HR* 17 s. 319 dipnot 27)

§ 134. Çin simyası konusundaki kaynakların büyük bölümü için bkz. Eliade *Le Yoga* (Paris 1954 yeni baskı 1972 s. 404-406) ve *Forgerans et Alchimistes* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, 1977), s. 167-168 ve özellikle Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, c. V kısım 2 (Cambridge 1974) s. 2 vd 381 vd En önemli eserleri sayalım A. Waley, "Notes on Chinese Alchemy," *BSOAS* 6, 1930, s. 1-24, Homer H. Dubs "The Beginnings of Alchemy," *Isis*, 38, 1947, s. 62-86 Nathan Sivin, *Chinese Alchemy Preliminary Studies* (Cambridge, Mass. 1968 bkz. bizim değerlendirme yazıtımız, *HR* 10, 1970, s. 178-182), J. Needham, *Science and Civilization*, c. V, kısım 3, 1976 (simya tarihi şu anda hazırlanmakta olan sonraki ciltte de sürdürülecektir)

Simya metinlerinin çevrilen arasında özellikle şunları sayalım Lu-Ch'iang Wu ve Tenney L. Davis, "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled *Is'an Tung Ch'i* Written by Wei Po Yang about 142 A.D.," *Isis* 18, 1932, s. 210-289) aynı yazar "Ko Hung on the Yellow and the White," (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science* 71, 1935 s. 221-284) Bu son çalışma Ko Hung kitabının (Pao P'u Tzu) IV ve VI bölümlerinin çevirisi de içermektedir, I-II bölümler Eugen Feifel, *Monumenta Sinica* 6, 1941, s. 113-211'de çevrilmiştir (bkz. *ag y*, c. 9, 1944'te IV bölümün yine Feifel tarafından yapılmış yeni bir çevirisi) VII ve XI bölümler ise T. L. Davis ve K. F. Chen tarafından çevrilmiştir "The Inner Chapters of Pao-pu-tzu" (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science* 74 1940-1942 s. 287-325) T. L. Davis ve çalışma arkadaşlarının çevirilerinin değeri hakkında, bkz. J. Needham *Science and Civilization*, c. V, kısım 2, s. 6 ve Nathan Sivin, *Chinese Alchemy* s. 15 James R. Ware, *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320 The Nei Pien of Ko Hung* adlı eserinde (Cambridge, Mass., 1966 kırs. *HR* 8 1968, s. 84-85 tek. değerlendirmemizi), Ko Hung'un *Nei Pien*'inin tam bir çevirisini vermiştir Sivin'in *Chinese Alchemy* adlı eserinde (s. 145-214), Sun Ssu-mo ya (MS VI yüzyıl) atfedilen *Tan cing yao chueh'in* ("Simya klasiklerinden temel reçeteler") notlanmış bir çevirisi yer

a maktadır. Ayrıca bkz. Roy C. Spooner ve C. H. Wang, "The Divine Nine Turn *Tai Sha* Method, a Chinese Alchemical Recipe," (*JSS*, 1947 c. 38 s. 235-242)

H. H. Dubs'a göre ilk belge MÖ 144 tarihli bir o yıl ilan edilen bir münararalık fermanı, sahte altın üretirken suç üsü yakalanan herkesin halkın huzurunda idam edileceğini bildirir (Dubs bu metni yeniden alımlamıştır "The Beginnings of Alchemy" s. 63) Ama Needham'ın gayet isabetli bir biçimde gösterdiği gibi (*Science and Civilization*, c. V, kısım 2, s. 47 vd.), altın kalpazanlığı tam anlamıyla bir simya yöntemi sayılamaz.

H. H. Dubs simyanın kökeninin MÖ IV yüzyıl Çininde aranması gerektiği kamsındadır. Bu yazara göre simya, ancak altının az bilindiği ve saf maden miktarının dozunu ölçme yöntemlerinden haberdar olunmayan bir uygarlıkta doğabilirdi. Bu yöntemler Mezopotamya da MÖ XIV yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştı, bu da simyanın Akdeniz kökenli olması olasılığını azaltmaktadır (Dubs, s. 80 vd.) Ama simya tarihçesi bu kanaati kabul etmemiştir (bkz. F. Sherwood Taylor *The Alchemists*, New York, 1949, s. 75) Dubs simyayı Batıya Çinli seyyahların getirdiğini düşünmektedir (a.g.y., s. 84) Ama Laufer'e göre "bilimsel" simyanın Çin'de bir yabancı etkisini yansıttığı da düşünülebilir (krş. Laufer *JSS*, 1929 s. 330-331) Akdeniz düşüncelerinin Çine girişi konusunda bkz. Dubs a.g.y. s. 82-83 dipnot 122-123. Çin simya ideolojisinin olası Akdenizli kökler hakkında krş. H. E. Stapleton, "The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, c. V, 1953 s. 143) s. 15 vd. Simyanın Çinli kökenlerini kısaca tartışan Sivin (s. 19-30), Dubs'ın varsayımını reddeder (s. 22-23) Bu konudaki en köklü eleştirmen, kendisi de simyanın bir Çin yaratımı olduğunu farklı nedenlerle iddia etmekle birlikte Needhamı yönetmiştir (c. V, 2 s. 44 vd.) Needham'a göre ölçme karşı simyacıların en usul esen olacak bir kısmın varlığına imkan şekillenebileceği tek ortam eski Çin kültürüydü (s. 71, 82, 114-115) Bu iki anlayış, işkır ve simya yoluyla altın üretimi- Çin tarihine ilk kez MÖ IV yüzyılda katılmıştı (s. 12 vd. vb.) Ama Needham altınla olumsuzluk arasındaki ilişkinin Hindistan da MÖ VI yüzyıldan daha önce bilindiğini de kabul eder (s. 118 vd.)

N. Sivin, kısa süre önce çıkan bir makalede Taoist tekniklerin ve simyanın tüm Çine yayılmış niteliğine dikkat çekerek, krş. "On the Word Taoist as a Source of Perplexity," s. 316 vd. Sivin aynı makalede bilgilerin çoğu tarafından "Çin tarihinin en büyük simyacısı" (Needham) kabul edilen Ko Hung'un önemini çok yetkin bir biçimde çözümler (krş. a.g.y. s. 323 vd.)

Şu son yıllara dek batılı bilginler "dışa simya" veya tıbbi kimyaya (*vay-tan*), "dışık" "işsel simya" veya yoga nitelikli simyayı da (*ney-tan* "içrek" olarak nitelediniyordu. Bu yakın geç dönemin bazı yazarları örneğin Peng Hsiao (IX-X yüzyıl) için doğru olsa da, başlangıçta *vay-tan* "yogadaki karşılığı kadar içrek" (Sivin, *Chinese Alchemy*, s. 15, dipnot 18) Nitekim "dışal simya"nın temsilcisi, VI yüzyılın büyük tıbbi kimyageri Sun Ssu-mo, büünüye Taoist gelenek içinde yer alır (krş. *Forgers et Alchemists*, s. 98 de anılan parça (Sivin'in çevirisi, a.g.y., s. 146-148)

So.uma ve cinsel ilişkinin simya simgeselliği hakkında, krş. R. H. van Gulik *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ching Dynasty*, BC 206 AD 1644 (Tokyo 1951) s. 115 vd.

Lao tzu'nun yalnızca ölümü (krş. dipnot 117) değil, doğuma da bir kozmogoni olarak yorumlanmıştır, bkz. Kristofer Schipper "The Taoist Body," *HR* 17, 1978 s. 355-386 özellikle s. 361-374

Lao-tzu'nun tanrılaştırılması hakkında bkz. Anna K. Seidel, *La divinisation de Lao tseu dans le Taoïsme des Han* (Paris 1969) ayrıca bkz. aynı yazar "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao tzu and Li Hung," *HR* 9 1969-70, s. 216-247

Mesihçi yapıdaki Taoist hareketler hakkında bkz. Paul Michaud "The Yellow Turbans," *Monumenta Serica* 17 1958 s. 47-127, Werner Eichhorn, "Description of the Rebellion of San En and Earlier Taoist Rebellions," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 2 1954, s. 325-352, Howard S. Levy "Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of the Han," *JAOS* 76, 1956, s. 214-227 R. A. Stein, "Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C.," *Toung Pao* 50, 1963 s. 1-78 Ayrıca krş. bölüm XXXV (kaynakçalar)



BRAHMANCILIK VE HINDUIZM: İLK FELSEFELER VE SELAMET TEKNİKLERİ



135. “Her Şey Acıdır...”— Brahmancılığın ve birkaç yüzyıl sonra Hinduizmin yayılması, Hindistan’ın Ârileşmesini yakından takip ediyordu. Brahmanlar Seylan’a muhtemelen MÖ VI. yüzyılda gelmişti. MÖ II. yüzyılla MS VI. yüzyıl arasında Hinduizm, Hindicinin, Samatra Cava ve Bali’ye girdi. Gerçi Hinduizm Güneydoğu Asya’da ilerlerken birçok yerel unsuru da bünyesine katmak zorunda kaldı.¹ Ama Orta ve Güney Hindistan’ın bu dîne geçmesinde, sembiyoz, asimilasyon ve bağdaştırmacılık da rol oynadı. Brahmanlar, uzak bölgelere yaptıkları kutsal ziyaretler ve gezilerle Hindistan’ın dinsel ve kültürel açıdan birleştirilmesine büyük katkıda bulunmuşlardı. M.İ. tattan hemen sonra, bu “misyonerler” Vedalara ve *Brāhmana*lara özgü toplumsa, yapıyı, ibadet sistemini ve dünya görüşünü Ârı ve Ârı olmayan yerel nüfusa kabul ettirmeyi başarmıştı. Ama bu işle uğraşırken, çok sayıda popüler, marjinal ve yerli unsuru da kendi bünyesinde eriterek hem hoşgörü hem de oportünizm yeteneklerini kanıtladılar.² Birçok düzeyde (mitolojik, ritüel, teolojik vb.) kurulan benzeştirmeler yoluyla, Brahmancı olmayan dinsel yapı bütünleri deyim yerindeyse ortak bir paydaya indirgendi ve sonunda ortodoks Hinduizm tarafından yutuldu. Hinduizmin, yerel ve “popüler” tanrıları kendi bünyesinde eritmesi, hâlâ güncelliğini koruyan bir oğudur.³

Brahmancılık’tan Hinduizme geçiş, algılanması neredeyse olanaksız bir süreçtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tamamen “Hinduizme özgü” bazı unsurlar Vedalar toplumunun bünyesinde zaten mevcuttu (§ 64). Ama bu az çok “popüler” unsurlar, ilahî ve *Brāhmana* yazarlarını ilgilendirmediği için, metinlere geçirilmedi. Diğer yandan daha Vedalar çağında uygulanan süreç, özellikle de bazı büyük tanrıların değer yitirip yerlerini diğer figürlerin alması (krş. § 66), ortaçağa kadar sürdü. İndra, destandaki popülarlığını hâlâ korusa da, artık tanrıların şampiyonu ve gururlu önderi değildi. *Dharma* ondan daha güçlüydü ve daha geç tarihli metinler

¹ Krş. Gonda, *Les religions de l’Inde*, c. 1, s. 268 vd. (kaynakçayla birlikte).

² Krş. Gonda, a.g.y., s. 263.

³ Eliade, *Le Yoga*, s. 377 vd.

İndra'yı bir korkak gib, gösteriyordu.⁴ Buna karşılık Vişnu ve Şiva sıradışı bir konuma gelmiş ve dışı tanrıçalar olağanüstü kariyerlerine başlamıştı.

Hindistan'ın Ânileşmesi ve Hindulaşması, nem Upanişadlar çağı çilecilerinin hem de özellikle Gotama Budhanın tebliğinin kanuladığı dinin krizler sırasında gerçekleşmiştir. Gerçekten de Upanişadlar'dan sonra dinsel seçkinlerin ufku kokten değişmiştir. Budha, "Her şey acıdır, her şey geçicidir" diye ilan etmişti. Upanişadlar sonrası çağın bütün dinsel düşüncesinin izegidir bu görüştür. Öğretiler ve spekülasyonlar, meditasyon yöntemleri ve soteriyolojik teknikler varlık nedenlerini bu evrensel acıda bulur, çünkü insanı "acı"dan kurtardıkları oranda değer kazanırlar. İnsan deneyimi, hangi türde olursa olsun acı üretir. Daha geç dönemden bir yazarın ifade ettiği gibi "Beden acıdır, çünkü acının mekânıdır. Duyular, [duyu] nesneleri, algılar acılardır, çünkü insanı acıya sürüklerler, zevk bile bir acıdır, çünkü onu acı izer."⁵ Ve en eski Sāmkhya eserinin yazarı İśvarakrişna, bu felsefenin temelinde insanın üç acının azabından kurtulma isteginin yattığını belirtir. Göksel sefalet (tanrılar yol açar), yeryüzü sefaleti (doğa neden olur) ve iç ya da organik sefalet.⁶

Bununla birlikte evrensel acının keşfedilmesi kötümserliğe yol açmaz. Hiçbir Hint felsefesi ya da dinsel çağrısı umutsuzluk içine düşmez. Tam tersine "acı"nın bir varoluş yasası olarak ilan edilmesi, selametin *olmazsa olmaz* koşulu diye kabul edilebilir, o halde bu evrensel acı olumlu, harekete geçirici bir değer de içermektedir. Bilgeye ve çileciye, özgürlüğe ve mihluluga ulaşmanın bir tek yolu olduğunu durmaksızın hatırlatır. Dünyadan elini eteğini çekmek, malından mülkünden ve hırsından arınmak, köklü bir inzivaya çekilmek. Zaten yalnızca insan acı çekmez, acı kozmik bir gerekliliktir. Sırf zaman içinde var olma, bir "vâdesi" olma olgusu bile acıya yol açar. İnsan, tanrılar ve hayvanlardan farklı olarak, kendi varoluş haini fiilen aşma olanağına sahiptir. Bir kurtuluş yolu bulunduğu konusundaki kesin kanı –bu kesinlik bütün Hint felsefelerinin ve gizemci düşüncelerinin ortak noktasıdır– umutsuzluğa veya kötümserliğe yol açamaz. Acı evrensel, doğru, ama özgürleşmek için acıyla nasıl başa çıkılacağı bilinirse, acı nihai değildir.

⁴ Bkz. Gonda'daki referanslar s. 271, 275. Ölüler kralığının tanrısı Yama da bir ölçüde öne çıkar. bu tanrı Kāla (Zaman) ile de özdeşleşmiştir (a.g.y., s. 273).

⁵ Sāmkhya Sūtra'yı yorumlayan Anurudha (XV. yüzy.), II, 1, krş. El.ade. Le Yoga s. 23.

⁶ Sāmkhya Kārikā, I. Yoga üzerine ilk eserin yazarı olan Patanjali ise, şöyle der: "Büyükçe her şey acıdır" (Yoga Sūtra, I., 15). Krş. Le Yoga, s. 23.

136. Yüce “Uyanış” İçin Yöntemler— Bütün Hint felsefelerinin ve meditasyon tekniklerinin amacı acıdan kurtulmaktır. İnsanın “selameti”ne hizmet etmeyen hiçbir ilmin değeri yoktur. “Bunun [Benlik içinde barınan Ezelî ve Ebedî olan] dışında, hiçbir şey bilinmeye değer” (*Svetâsâtara Up*, I, 12).⁷ “Selamet” insanlık halının aşılmasını gerektirir. Hint literatüründe insanlık halını ifade etmek için bağlanma, zincirlenme, tutsaklık veya unuttuğu sarhoşluk uyku, bilgisizlik imgeleri aynı anlamda kullanılır ve insanlık halının yok oluşunu başka bir deyişle aşılmasını (özgürlüğü, kurtuluşu, (*mokşa, mukti, nîrvâna* vb.) ifade etmek için ise tam tersine bağlardan kurtulma ve perdenin yırtılması (veya gözleri orten bir bağın çözülmesi) veya uyanma, hatırlama vb. imgelere başvurulur.

Çandogya Upanişad (VI 14, 1-2), gözleri bağlı halde kentinden uzağa götürülüp ıssız bir yerde terk edilen bir adamdan söz eder. Adam bağırırmaya başlar. “Ben bu raya gözlerim bağlı getirildim, ben buraya gözlerim bağlı terk edildim.” O zaman birisi gözlerindeki bağı çözer ve ona kentünün hangi yönde bulunduğunu gösterir. Adam yolunu sora sora bir köyden diğerkine geçerek evine dönmeyi başarır. Yazar ekler: Tıpkı bunun gibi, ruhani bir ustadı olan kişi de bilgisizlik bağlarından kurtulmayı başarır ve sonunda mükemmeliğe erişir.

Şankara (? 788-820) onbeş yüzyıl sonra, Çandogya’nın bu bölümüne parlak bir biçimde yorumlamıştır. Gerçi Vedantacı meşhur metafizikçi bu meseli kendi sistemi yani mutlak monizmin bakış açısıyla açıklar. Ama onun yorumu meselin ilk baştaki anlamını kesikleştirip geliştirir. Şankara hırsızlarca kaçırlıp Varlıktan uzağa (*âtman*-Brahmandan uzağa) götürülen ve bu bedenin tuzakına düşürülen adamın başına işte bunlar gelir, diye yazar. Hırsızlar yanlış düşüncelerdir (“değer, değersizlik” vb.) Adamın gözleri yanılsama bağıyla örtülüdür ve karısı, oğlu, dostu, sürülen vb. için duyduğu istegün tutsağıdır. “Ben şunun oğluyum, ben mutlu-yum veya mutsuzum, ben akıllıyım veya aptalım, ben dındarım vb. Nasıl yaşamalıyım? Nerede bir kaçış yolu var? Selametim nerede?” Düşüğü korkunç ağın içinde, gerçek Varlığın (Brahman *âtman* bilincinde olan, kölelikten kurtulmuş, mutlu ve ayrıca diğer insanlara karşı sempati dolu kişiyle karşılaşacağı güne dek böyle mantık yurutar. Ondan bilgi yolunu ve dünyanın boşluğunu öğrenir. Böylelikle kendi yanılsamalarının tutsağı olan adam, dünyevi şeylere bağımlılıktan kurtulur. O zaman gerçek varlığını tanır, sandığı gibi başıboş bir serseri olmadığını anlar. Tam tersine Varlık ne ise kendisinin de o olduğunu kavrar. Böylelikle bilgi-

⁷ Bkz. *Le Yoga*’da alıntılanan diğer metinler, s. 24 vd.

sızlığın (*avidyā*) gözlerine ortığı bağ çözülür ve o da meseldeki evine dönen adam gibi, neşe ve gönül huzuru içinde *ātman*'a kavuşur.⁸

Maṭṭi Upaniṣad (IV, 2) henüz insanlık halı içinde gömülü kalmış kişiyi, "ıyıılık ve kötülük meyve.lerinin ürettiği zincirlerle bağlanmış" veya bir z ndana kapatılmış veya "alkolle ("hataların a.ko.u") sarhoş olmuş" veya (tutkunun) "karan ıklar"ına gömülmüş birine ya da bir a.datıcı cambazlığın veya gözboyayıcı nayaller üreten düşlerini kurban. olmuş birine benzetir "en yüce hal"ı artık anımsayamamasının nedeni budur. İnsanlık halını tanımlayan "acı," bilisizlığın (*avidyā*) sonucudur. Şankara'nın yorum adığı meselin de gösterdiği gibi., insan, dünyanın çamuruna yalnızca görünürde bulandığını keşfettiği güne dek bu bilisizlığın sonuçlarına katlanır. Sāmkhya ve Yoga'da da olduğu gibi, Benliğin dünyayla hiçbir ilişkisi yoktur (krş. § 139).

Upaniṣadlar'dan sonra Hint dinsel düşüncesinin, selameti bir "uyanış"la veya başından beri var olan, ama kavranamayan bir durumun bilincine varılmasıyla özdeşleştirdiği, söylenebilir. Bilisizlik –bu aslında insanın *hendasi hahkındaki cehaleti*dir– gerçek Benliğin (*ātman puruṣa*) "unutulması"na benzetilebilir. Cehaleti yok eden veya *māyā*'nın perdesini yırtan irfan (*jñāna, vidyā*) selamete olanak tanır. Gerçek "ılım" bir "uyanış"la eşdeğerlidir. Budha en mukemmel "uyanmış insan" örneğidir.

137 Düşünceler Tarihi ve Metinlerin Zamandızını— Eski Upaniṣadlar dışındaki bütün dinsel ve felsefi metinler Budha'nın tebliğinden sonra yazılmıştır. Kimi zaman bu metinlerde tamamen Budizme özgü bazı düşüncelerin etkisi fark edilmektedir. M.İ.attan sonraki ilk yüzyıllarda kaleme alınmış birçok eser Budizmin eleştirisini de devam ettirir. Ancak zamandızının önemini abartmamak gerek. Genelde her Hint felsefe incelemesi⁹ yazıldığı tarihten önceye, çoğullukla da çok daha eski dönemlere uzanan anlayışları içerir. Bir felsefi metinde yeni bir yorumla karşılaşıldığında, bu onun daha önceden tasarlanmadığı anlamına gelmez. Kimi zaman bazı metinlerin yazılış *tarihi* (yine de yaklaşık bir biçimde) saptanabilir –ki bu ancak mi-

⁸ Tutaklılık ve bağlardan kurtulmaya ilişkin Hint simgeselağı ile Cnostik mitolojinin bazı yönlerinin karşılaştırılması için bkz. Eade *Aspects du mythe* s. 145 vd. ayrıca bkz. elinizdeki kitapta § 229).

⁹ Sanskritçede Avrupa'nın "felsefe" terimini tam olarak karşılayacak bir sözcük bulunmadığını belirtelim. Özel bir felsefi sisteme *darsana* denir. "bakış açısı, görüş, anlama öğreti değerlendirmesi biçimi" ("görmek, tefekkür etmek, anlamak" anlamına geçen *dṛś* kökünden türemiştir).

lattan sonraki ilk yüzyıllarda başlayandır olasılıktır— ama *felsefî düşüncelerin zamanadını* oluşturmak olanaksızdır ¹⁰ Kısacası Brahmanca gelenekle uyumlu dinsel ve felsefî yazıların Budha'dan birkaç yüzyıl sonra yazılmaları, onların Budist dönemde oluşturulmuş anlayışları yansıttığı anlamına gelmez

Gotama çıraklığı sırasında farklı felsefî “okul”ların bazı temsilcileriyle karşılaşmıştı. Bu okullarda Vedānta, yani Upaniṣadlar öğretisi, Sāmkhya ve Yoga'nın henüz tohum halindeki biçimlen fark edilebilmektedir (§ 148). Konumuz açısından, Upaniṣadlar'da, Budist metinlerde ve Cayna metinlerinde bulgularanan— bu ilk taslakları klasik çağdaki sistemli ifadelerinden ayıran aşamaları bir kez daha anlatmak gerekir sizdir. En önemli dönüşümleri belirtmek.e, başlangıçtaki yönelişten kökten ayrılan değişikliklere işaret etmekle yetinelim. Ama Upaniṣadlar çağından sonra bütün yöntemlerin ve soteriyolojilerin ortak bir kategorileştirme donatısını paylaştığını unutmamalıyız. *Avidyā-karman-samsāra* dızısı, varoluş = acı, cehaletin uykusu, düş, sarhoşluk, tutsaklık olarak yorumlanması denklemi kavramların simgelerin ve imgelerin bu biçimde kümelenmesi ittifakla kabul edilmisti. *Śatapatha Brāhmaṇa* şunu açıklamıştı: “İnsan kendisi tarafından kurulmuş bir dünyaya doğdu” ¹¹ Sonuç olarak, Brahmançılıkla uyumlu uç *darsana*nın —Vedānta, Sāmkhya, Yoga— ve Budizmin, bu behim açıklanması ve sonuçlarının aydınatılmasıyla uğraştığı söylenebilir.

138. Sistemleştirilme Öncesi Vedānta— *Vedānta* terimi (tam karşılığı “Veda'nın sonu”) Upaniṣadlar'ı ifade ediyordu, gerçekten de Upaniṣadlar, Veda metninin sonuna yerleştirilmişti ¹² Başlangıçta Vedānta, Upaniṣadlarca bulunan öğretilerin bütününü ifade ediyordu. Terim ancak aşama aşama ve oldukça geç bir tarihte (milattan sonra ilk yüzyıllar) diğer *darsana*lara, özellikle de klasik Sāmkhya ve Yoga-ya zıt, bir felsefî “sistem”e verilen özgün ada dönüştü. Daha önce Upaniṣad öğretilerin, çözümlerken, sistemleştirilme öncesi Vedānta'nın ana fikirlerini sergilemiştik. Sözün gerçek anlamında Vedānta “felsefe sistemi”ne gelince, bunun daha eski tarihli bilinmemektedir. Saklanmış en eski eser, Rṣi Bādarāyana'ya mal edilen *Brahma Sūtra*, muhtemelen milattan sonra ilk yüzyılda yazılmıştır. Ama ilk eser kuşkusuz bu değildi, çünkü Bādarāyana kendinden önceki birçok yazarın isimlerini

¹⁰ Kṛṣṇa Le Yoga s. 20 vd.

¹¹ *Śatapatha Brāhmaṇa* VI, 2, 2: 27

¹² Bu terim daha önce *Mundaka Upaniṣad* (I.1, 2: 6) ve *Svetāśvatara Upaniṣad*'da (VI, 22) kullanılmıştır.

ve düşüncelerini saymaktadır. Örneğin bireysel *âtman*'larla *Brahman* arasındaki ilişkileri tartışırken, Bâdarâyana uç farklı kuramdan söz eder ve onların en tanınmış temsilcilerinin adlarını hatırlar. İlk kurama göre *âtman* ve *Brahman* aynıdır, ikincisine göre, kurtuluş anına kadar *âtman* ve *Brahman* tamamen aynı ve farklıdır, üçüncü Vedânta kuramına göre ise, *âtman* lar tanrısal özdedir, ama *Brahman*'la aynı değildir.¹³

Bâdarâyana'nın o zamana dek önerilmiş kuramları tartışmadaki amacı, çok büyük bir olasılıkla, *Brahman*'ı var olan her şeyin maddi ve etkili nedeni, aynı zamanda da bireysel *âtman*'ların temeli ilan eden bir öğretinin oluşturulmasıydı, bununla birlikte bu öğreti kurtulanların sonsuza dek özerk tinsel varlıklar olarak var olmaya devam edeceğini kabul ediyordu. *Brahma Sûtra*'yı oluşturan 555 özdeyişi, yorumlardan yardım almadan anlamak ne yazık ki oldukça güçtür. Fazlasıyla veciz ve bilmeceli bu sûtra'lar daha çok bir bekleme işlevi görüyordu anlamalarının bir üstat tarafından aydınlatılması gerekiyordu. Ama ilk yorumlar unutulmuş ve sonunda Şankara'nın MS 800'e doğru yaptığı dahiyane bir yorumun ardından yok olmuştur. Yalnızca bazı yazarların isimleri ve belli sayıda alıntı baki kalmıştır.¹⁴

Bununla birlikte Śvetâsvatara ve Maitrî Upanişad'da *Bhagavad Gîtâ* ve *Mokṣadharma*'da (*Mahābhārata*'nın XII kitabı), Şankara öncesi Vedânta düşüncesinin ana hatlarına ilişkin yeterli bilgi bulunmaktadır. Öncelikle *mâyâ* öğretisi önem kazanmıştır. Düşüncenin temelini esas olarak *Brahman*, yaratılış ve *mâyâ*, arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır. Kozmik yaratılış *Brahman*'ın büyü gücünün (*mâyâ*) tezahürü olarak gören eski anlayış yerini her bireyin deneyiminde *mâyâ*'ya düşen, özellikle de körleştirme rolüne bırakır. Sonuçta *mâyâ* bilisizlikle (*avidyâ*) özdeşleştirilir ve düşe benzetilir. Dış dünyanın çokbıçımlı 'gerçeklikler'i, düşlerin içeriklerini kadar aldatıcıdır. Gerçeği tanıma, yani Bir/Bütün'de bütünleştirme eğilimi (daha önce Rig Veda X, 129'da da bulgulanmıştır) giderek gozu pekleşen formlara yol açar. Eğer Varlık ezeli ebedi Birlik/Bütünlük ise, yalnızca kozmos başka bir deyişle nesnelerin çokluğu değil zihnin çoğulluğu da bir yanılsamadır (*umâyâ*). Şankara'dan iki kuşak önce Vedânta üstadı Godapâda bireysel *âtman*'ların çoğulluğu manasına *mâyâ*'nın (yanılsama) yo. açtığını ileri sürer.¹⁵ Aslında bir tek Varlık, *Brahman* vardır ve bilge kişi Yoga türü bir meditasyonla kendi *âtman*'ını

¹³ *Brahma Sûtra* I 3 21

¹⁴ Bkz H. de Glasenapp *La philosophie indienne* s. 145 vd.

¹⁵ Kṛṣṇa *Māndūkya Kārikā* II, 12 ve 19

deneyim yoluyla bu,unca, sonsuz bir şimdiki zamanın ışığı ve mutluluğu içinde "uyanır "

Brahman ātman özdeşliği gördüğümüz gibi, Upanişadlar'ın en önemli keşfini oluşturur (§ 81). Ama Budist din alimlerinin eleştirilerinden sonra Vedānta ustaları, hem bir teoloji hem de bir kozmoloji, doayısıyla soteriyoloji olan ontolojilerini sistemli ve kesin kurallara bağli bir biçimde kurmak zorunda kalmıştır. Upanişad marasımı yeniden düşünmek ve onu çağın gereklerine göre formale etme çabasında Şankara benzersiz bir yere sahiptir. Bununla birlikte eserinin ihtişamına ve düşüncesinin Hint maneviyatı tarihindeki hatırı sayılır etkisine karşın, Şankara, Vedānta'nın bütün gizemci ve felsefi olanaklarını kullanmamıştır. Ondan yüzyıllarca sonra birçok üstat koşat sistemler geliştirecektir. Zaten Vedānta da, sūtra'lar ve onlara getirilen ilk yorumlar çağında yaratıcılığını tüketmemiş olma sılla diğer *darşana*lardan ayrılır. Bu nedenle, Sāmkhya ve Yoga "felsefi sistemleri"nin esasının IV ve VIII yüzyıllar arasında ortaya konduğu söylenebilirken, Vedānta gerçek gelişimini Şankara'dan itibaren yaşar.¹⁶

139. Sāmkhya Yoga'ya Göre Ruh— Sāmkhya "felsefesi"nin özel terminolojisi, bu felsefe bir sistem halinde oluşturulmadan çok önce, Katna Upanişad'da.¹⁷ yani MÖ IV yüzyılda buğulanmıştır. Muhtemelen daha geç tarihli olan Svetāśvatara Upanişad ise, Sāmkhya Yoga ilkelerine birçok gönderme içerir ve bu iki *darşana*ya özgü teknik söz dağını kullanır. Ama Sāmkhya öğretilerinin İśvarakrişna'ya ait ilk sistemli eserin ortaya çıkışından (muhtemelen MS V yüzyı.) önceki, tarihini ve e-rince bilinmemektedir. Her ne olursa olsun bu sorun daha çok Hint felsefesinin tarihini ilgilendirmektedir. Bizim konumuz açısından sistemleştirilme öncesi, Sāmkhya'nın –örneğin *Mokşadharma*nın bazı bölümlerinden hareketle yeniden oluşturula bildiği oranda– daha çok *uygulamaya dönük* bir disiplin olan Yoga'nın yanında tam bir selamete erdinci irfan olarak ilan edildiğın, söylemek yeterli olacaktır. Özellikle Sāmkhya, Upanişadlar'ın uzanısıdır ve selamete ulaşılmasında bulgının belirleyici rolü üzerinde durmaktadır. İlk Sāmkhya ustalarının özgünlüğü şu mançlarından kaynaklanır. Gerçek "ilim," doğanın hayatın ve psikolojik-zihinsel etkinliğin yapılarının ve dinamiklerinin kesin olarak çözümlenmesine dayanmalı, ve ruhun (*pu-*

¹⁶ Biz de bu nedenle farklı klasik Vedānta sistemlerinin tanıtımını elinizdeki tabın 3 cildine bıraktık.

¹⁷ Krş. örneğin II, 18-19, 22-23, III 3-4, 10-11, VII, 7-9 vb.

ruşa) kendine özgü varoluş biçimini kavramayı sağlayacak kararlı bir çabayla tamamlanmalıdır.

Klasik çağda yani İsvarakrişna'nın *Sāṃkhya Kārikā* kitabının ve Patanjali'nin *Yoga Sūtra*'larının yazıldığı sırada bile iki *darsana*nın kuramsal çerçeveleri birbirine oldukça yakındı. İlk temel farklılık ayır edilmektedir: 1) Klasik Sāṃkhya tanırtanımaz iken Yoga bir Efendinin (İsvara) varlığı postulatına dayandığı için Tanrıcıdır, 2) Sāṃkhya'ya göre kurtuluşu elde etmenin tek yolu metafizik bilgi iken, Yoga da meditasyon tekniklerine hatırı sayılır bir önem verir. Diğer farklılıklar o kadar önemli değildir. Dolayısıyla kısaca tanıttığımız Sāṃkhya öğretileri Patanjali'nin *Yoga Sūtra*'larının kuramsal çerçevesi içinde geçerli kabul edilebilir.¹⁸

Sāṃkhya ve Yoga açısından dünya gerçektir. Örneğin Vedānta'daki gibi *avidya* değildir. Yine de eğer dünya var ve sürüyor ise, bunu ruhun (*puruṣa*) "cehale."ine borçludur. Kozmosun sayısız biçimiyle, bunların tezahür ve gelişme süreci yalnızca ruh. Benlik kendini bilmediği ve bu "bilimsizlik" nedeniyle acı çekip kullandığı için var olabilmektedir. Son Benlik de kurtuluşa kavuşacağı anda, tam o anda Yarattığın bütününü ezeli toz (*prakṛti*) içinde emilip kaybolacaktır.

Upanişadlar'ın *ātman*ı gibi *puruṣa* da sözle anlatılamaz. "Vasıfları" o umsuzdur. Benlik 'görendir. İshânın tam karşılığı "tamik", tek başınadır, kayıtsızdır ya nızca edilgin bir seviricidir'.¹⁹ Ruhun özerkliği ve aldırılmazlığı, metinlerde sürekli yinelenen, geleneksel sıfatlardır. Yok edilemez, niteliklerden yoksun *puruṣa*nın 'zekâ"sı yoktur çünkü isteksizdir. İstekler ezeli ve ebedi değildir, bu nedenle ruha ait olamazlar. Ruh ezeli ve ebedi olarak hordur. "bilmeç halleri," psikolojik-zihinsel hayatın akışı ona yabancıdır.²⁰

Ancak bu *puruṣa* anlayışı karşımıza hemen belli güçlükler çıkarmaktadır. Gerçekten de eğer ruh ezeli ve ebedi olarak saf, kayıtsız, özerk ve yok edilemez ise psikolojik-zihinsel deneyim içinde kirlenmey, nasıl kabul etmektedir? Ve böyle bir ilişki nasıl mümkün olmaktadır? Benlik ile doğanın aralarında sürdürdüğü ilişkileri daha yakından tanıyınca Sāṃkhya ve Yoga'nın bu soruna getirdikleri çözümü daha yararlı bir biçimde inceleyebileceğiz. Şimdilik, bu aykırı durumun ne *kokeni*, ne de nedeninin, yani *puruṣa*yı *prakṛti*ye bağlayan bu "tuhaf" ilişkinin Sāṃkhya Yoga içinde kurallara uygun bir tartışmaya konu edilmediğini belirtip geçelim. Ruh ile deneyim arasındaki bu ortaklığın *nedeni* ve *kokeni* Sāṃkhya Yoga üstatlarının

¹⁸ Bkz. M. Eliade *Le Yoga*, s. 21 vd. Gerald J. Larson *Classical Sāṃkhya*, s. 166 vd.

¹⁹ *Sāṃkhya Kārikā*, 19.

²⁰ Bkz. *Le Yoga*'da anıttığımız metinler, s. 28 vd.

insanın bugünkü anlayış yeteneğini aştığı için çözülmez kabul ettiği bir sorunun ,kı cephesidir. Nitekim insan "ıdrak", *buddhi* aracılığıyla bilir ve anar. Ama bu "ıdrak" da ezeli tözün (*prakṛti*) —oldukça gelişkin de olsa— bir ürünüdür. Doğanın bir ürünü, bir "görüngü" olduğu için, *buddhi* ancak diğer görüngülerle biğli ilişkileri yürütebilir, hiçbir şekilde Benliği bilemez. Çünkü aşkın bir gerçeklikle hiçbir türde ilişki sürdüremez. Benlik ile Hayat (yani madde) arasındaki bu aykırı ortaklığın nedeni ve kokeni ancak hiçbir şekilde maddeyi gerektirmeyen bir bilgisel araçla kavranabilir. Ama insanlığın bugün içinde bulunduğu durumda böyle bir bi giye ulaşmak olanaksızdır.

Samkhya Yoga, acının nedeninin "bilgisizlik," başka bir deyişle ruhun psikolojik zihinsel etkinliklerle karışması olduğunu bilir. Ama yaratılışın tarihini saptamak nasıl olanaksızsa metafizik n telikteki bu cehaletin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı da saptanamaz. Bu soruna bir çözüm bulmaya çalışmak boşuna çabadır. Yanlış bir soru söz konusudur ve Budhanın da birçok kez çıkate aldığı Brahmanca eski bir âdete göre,²¹ yanlış sorulmuş bir soruya suskunlukla yanıt verir.

140. Yaratılışın Anlamı: Ruhun Kurtuluşuna Yardım Etmek— Töz (*prakṛti*), ruh (*puruṣa*) kadar gerçek ve onun kadar ezeli ve ebedidir, ama *puruṣa*'dan farklı olarak dinamik ve yaratıcıdır. Bu ezeli töz tamamen homojen olmakla birlikte, deyim yerindeyse üç "oluş tarzı"na sahiptir. Bu oluş tarzları onun *guna* deâleri üç farklı biçimde görünmesine olanak verir: 1) *Sattva* (ışık ve aklı halı), 2) *rajas* (hareket enerjisi ve zihinsel etkinlik halı), 3) *tamas* (statik hareketsizlik ve psikolojik-zihinsel karanlık halı). Demek ki her *guna* çifte niteliğe sahiptir. Bir yanları nesnel-dir, çünkü dış dünyanın görüngülerini oluşturmalar, diğer yanları ise öznel-dir, çünkü psikolojik-zihinsel hayatı destekler, besler ve koşullandırır.

Prakṛti, ilk mukemmel denge hahinden çıkıp "erekbilimsel içgudusu" (bu konuya ileride döneceğiz) tarafından koşullandırılmış belirli özelliklere bürünür bürünmez, *mahat*, "Buyuk" adı verilen bir enerji kütlesi biçiminde görünür. "Gelişme" (*parinama*) güdüsü tarafından sürüklenen *prakṛti*, *mahat* hahinden *anamakāra* haline geçer. *Ahamkāra*, henüz "kişisel" deneyimi olmayan, ama bir ego olduğunun belli belirsiz bilincinde, *ahamkāra*'nın ifadesi olan *aham*—ego buradan gelmektedir), anlayış yetisine sahip, birlikçi bir kütle anlamına gelir. Gelişme süreci, bu anlayış yetisine sahip kütleden hareketle, zıtlara yönlere giden iki yola ayrılır. Yollardan biri

²¹ Krş. Şankara *Vedānta Sūtra* III, 2, 17.

nesnel görüngüler âlemine, diğer özne (duyusal ve psikolojik-zihinsel) görüngüler âlemine gider

Sonuç olarak –nesnel veya özne- evren enerjisi kütlesi içinde bir ego sezgisinin ilk kez ortaya çıkmasıyla birlikte doğanın ilk aşamasının, *ahamkāra*’nın geçirdiği dönüşümden başka bir şey değildir. *Ahamkāra*, ıktı bir gelişme süreciyle ıktı bir evren yaratmıştır. Bir içsel, diğeri dışsal bu ıktı ‘dunya’nın arasında seçici denklıklar vardır. Öye ki insanın bedeni fizyolojik işlevleri duyuları, “bilinç halleri,” hatta “zekâsı” tek ve aynı töz tarafından yaratılmıştır. Fiziksel dünyayı ve onun yapılarını da yaratan bu tözdür (krş. § 75)

Aşağı yukarı bütün Hint sistemleri gibi Sâmkhya Yoga’nın da “benlik bilinci” yoluyla birleşme ilkesine verdiği basit önemi vurgulamakta yarar var. Dünyanın yaratılışı neredeyse ‘psşik’ bir eylemdir. Nesnel ve psiko-fizyolojik görüngüler ortak bir rahimden çıkar, aralarındaki tek fark *guna* ların *formu* lu dur. psikolojik-zihinsel görüngülere *sattva*, psiko-fizyolojik olgulara (tutku, duyuların etkililiği vb) *rajas* hükmetmektedir. Maddî dünyanın görüngüleri ise *tamas* ın giderek yoğunlaşan ve hareketsizleşen ürünleri (atomlar, bitkisel ve hayvansal organizmalar vb) tarafından oluşturulur.²² Bu fizyolojik temelin üstünde Sâmkhya Yoga’nın niye her psşik deneyimi basit bir “maddî” süreç olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ahlak bunun acısını çeker. Örneğin iyilik ruhan bir vasfı değil bilincin temsil ettiği, “ince madde”nin “arınması”dır. *Guna* lar bütün evreni kaplar ve insanla kozmos arasında organik bir sempati oluşturur. Bu nedenle *insanla kozmos arasındaki fark bir öz farkı değil, yalnızca bir mertebeye farklıdır*.

Madde aşamalı “gelişimi” (*parināma*) sayesinde sonsuz sayıda ve giderek birleşikleşip karmaşılaşan, giderek çeşitlenen biçimler üretmiştir. Sâmkhya bu kadar uçsuz bucaksız bir yaratılışın, bu derece karmaşık bir biçimler ve organizmalar yapısının kendisi dışında bir gerekçesi ve anlamı olması gerektiği inancındadır. Biçimsiz ve ezelden ebede hareketsiz *prariti*’nin bir anlamı olabilir. Ama gördüğümüz haliyle dünya, tam tersine hatırı sayılır miktarda ayrı yapı ve biçim sunmaktadır. Kozmosun morfolojik karmaşıklığı Sâmkhya tarafından metafizik bir kanıt düzlemine yükseltilmiştir, çünkü sagdayı her bileşik bütünün bir diğeri için

²² Sâmkhya-Yoga üç *guna*’nın psşik “görünimleri”ni dikkate alarak özne bir yorana da çıkar. Egemen olan *sattva* ise, bilinç dingin duru anlayışlı, erdemlidir. egemen olan *rajas* ise heyecanlı, belirsiz, istikrarsızdır. *tamas* tarafından bunaltıldığında ise, karanlık, karışık, tutuklu, hayvandır (krş. Yoga Sūtra II, 15-19)

var olduğunu bize öğretir. Örneğin yatak birçok parçadan oluşan bileşik bir bütündür, ama parçaların bu geçici eklemlenmesi insan için gerçekleştirilmiştir.²¹

Boylelikle Sāmkhya Yoga, yaratılışın erekbilimsel niteliğini ortaya çıkarır, gerçekten de Yaratılış, ruha hizmet etmek gibi bir işlevi bulunmasa, saçma. aşırı anlamını yitirirdi. Doğadaki her şey "bileşik"tir, o halde her şeyin bu bileşenlerden yararlanabilecek bir idarecisi" olmalıdır. Bu "idareci," zihinsel etkinlik veya bilinç halleri olamaz (onlar da *prakṛti*'nin aşırı karmaşık ürünleridir). Ruhun varlığının ilk kanıtı budur: "Başkasının yararlanmasına yönelik bileşim sayesinde, ruhun varlığının binmesi"²⁴ Gerçi Benlik (*puruṣa*) kozmik Yaratılışın yanılmalrı ve karışıklıklarıyla örtulüdür, ama her şeyle *puruṣa*'nın kurtarılmasına yönelik bu "erekbilimsel içgüdü" *prakṛti*'ye canlılık kazandırır, çünkü Brahman'dan en küçük ota kadar Yaratılış ruhun en üstün bilgiye erişinceye kadar onardan yararlanmasını içindir.²⁵

141. Kurtuluşun Anlamı— Sāmkhya Yoga felsefesi ruhla "bilinç halleri" arasında kurulan tuhaf ortaklığın nederünü veya kökenini açıklamasa da, en azından bu ortaklığın niteliğini aydın atmaya uğraşır. Sözcüğün dar anlamında gerçek ilişkiler, örneğin dış nesnelerle algılar arasındaki türden ilişkiler söz konusu değildir. Ama zihinsel hayatın en ince, en saydam kısmının, yani idrakın (*buddhi*) saf "ışıl" (*sattva*) halinde iken özgül bir niteliği vardır ve bu, Sāmkhya Yoga'ya göre, aykırı durumun anahtarıdır: ruhu yansıtmak. Bununla birlikte bu yansıma Benliği bozmad ve onto ojik hallerin (ezeli ve ebedi oluş, kayıtsızlık vb.) yitirmesine neden olmaz. Bir çiçeğin aynada yansması gibi, *zekā* da *puruṣa*'yı yansıtır.²⁶ Ama ancak bir cahil, çiçeğin niteliklerinin (biçim, boyutlar, renk) aynaya ait olduğunu sanabilir. Nesne hareket etince, aynadaki aksı de –aynanın yerinden oynamamasına karşın– hareket eder.

Ruh ezelden beri psikolojik-zihinsel deneyimle, yani *nayat* ve *madde*yle bu aldatıcı ilişki içine sürüklenmiştir. Bunun neden cehalettir²⁷ ve *avidya* devam ettiği surece *karma*n gereğince varoluş ve onunla birlikte acı da eksik olmayacaktır. Cehalet, hareketsiz, ezeli ve ebedi *puruṣa* ile psikolojik-zihinsel hayatın akışı arasın-

²¹ *Sāmkhya Kārikā*, 17.

²⁴ *Sāmkhya Sūtra*, I, 66. *Sāmkhya Kārikā* da Vācaspati Miśra, 17. *Yoga Sūtra* IV 24 kış. *Bṛhādaranyaka Upaniṣad*, II 4, 5.

²⁵ *Sāmkhya Sūtra*, III, 47.

²⁶ Kış. *Yoga Sūtra*, I 41.

²⁷ *Yoga Sūtra* II 24.

daki karışıklığın sonucudur "Acı çek.yorum" "ıstıyorum," "nefret ediyorum," "bıyıyorum" demek ve bu "ben" in ruhla ilişkili olduğunu düşünmek, yanılsama içinde yaşamak ve bunu uzatmak anlamına gelir. O halde hareket noktası, yanılsama içinde olan her eylem, ya daha önceki bir davranışın yarattığı gıcın harcanmasıdır, ya da hayata geçinilmeyi, şimdiki veya gelecekteki bir varoluş içinde tüketilmeyi talep eden bir başka gücün izdüşümüdür.

Varoluş yasası budur. Her yasa gibi öznel-üstüdür, ama varoluşu etkileyen acının kaynağında bu yasanın geçerliliği ve evrenselliği vardır. Jpanışadit gibi, Sāmkhya'ya göre de, selamete erişmek için bir tek yol vardır. Ruh eksiksiz olarak tanımlanır. Bu selamete erdinci bilginin edinilmesinde ilk aşama şudur. Ruhun vasıflara sahip olduğunu inkâr etmek. Bu, acının bizi meylettiği bir şey olduğunu inkâr etmek, onu nesnel, ruhun dışında kalan, yani değerden ve anlamdan arındırılmış bir olgu olarak kabul etmek anlamına gelir. Çünkü bütün "değerler" ve bütün "anımlar" zekâ tarafından yaratılır. Acı, yalnızca deneyim Benliği ile özdeş kabul edilen insan kişiliğiyle ilişkilendiği ölçüde var olur. Ama bu ilişki bir yanılsama ürünü olduğundan, kolaylıkla yok edilebilir. Ruh bilinip kabul edilince değerler iptal edilir, o zaman acı, acı veya acısızlık olmaktan çıkar, basit bir olgu haline gelir. Benliğin hür, ezel ve ebedi ve etkisiz olduğunu anladığımız andan itibaren, başımıza gelen her şey acı, duygular, istem, düşünceler vb. artık bize ait olmaktan çıkar.

Bilgi, Benliğin özü önündeki peçeyi indiren bir "uyanış"tır yalnızca. Bu bilgi deneyimle değil, bir tür "vahiy" ile elde edilir. Bu vahiy nihai gerçeği anında gözler önüne serer. O halde kurtuluşun *prakti* ile işbirliği içinde gerçekleştirilmesi nasıl mümkün olabilir? Sāmkhya bu soruyu erekbilimsel bir kanılla yanıtlar. Madde, çgüdüsel olarak *puruṣa*'nın özgür eşmesi yönünde hareket eder. *Prakti*'nin en ince dışavurumu olan idrak (*buddhi*) vanye hazırlık basamağı işlevini görerek kurtuluş sürecini kolaylaştırır. Kendi vahiyi gerçekleştiği andan itibaren, hatalı bir biçimde *puruṣa*'ya mal edilen zekâ ve diğer bütün psikolojik-zihinsel (dolayısıyla maddi) unsurlar geri çekilir, ruhtan kopar ve ezelî töz içinde emilip yok olurlar. Bu anlamda, "efendisinin isteğini yenne getirdikten sonra giden bir dansöze" benzerler.²⁸ "*Prakti*'den daha duyarlı bir şey yoktur: bir kez kendi kendine "Tanındım" dedikten sonra, bir daha Ruh'un bakışları karşısına çıkmaz."²⁹ Bu "hayattayken kurtulmuş" kişinin halidir. Bu ge hâlî hayattadır, çünkü Karma kalıntısı henüz tüketilmemiştir.

²⁸ Gerek *Mahābhārata* da gerekse Sāmkhya üsâlelerinde bu benzetmeye sık sık rastlanır. Krş. *Sāmkhya Kārikā*, 59, *Sāmkhya Sūtra*, II, 69.

²⁹ *Sāmkhya Kārikā*, 61.

tıpkı çömlek bituktan sonra da aldığı ilk hız nedeniyle donmeye devam eden çark gibi³⁰. Ama ruh *puruṣa* ölüm anında bedeni terk ederken tamamen "kurtulmuştur"³¹.

Aslında *Sāmkhya* Yoga ruhun ne doğduğuna ne yok olduğuna ne kulaştığını, ne etkinleştiğini (yani etkin bir biçimde kurtuluşa ulaşmaya çalıştığını) anlamıştır, ruh ne özgür üge susuzluk duyar ne "kurtarıcı"³². "O öyle bir haldedir ki bu iki olasılık da dışlanmıştır"³³. Benlik saf, ezeli ve ebedi ve hurdur o kullaştırılmaz, çünkü kendinden başka bir şeye ilişki kuramaz. Ama insan, *puruṣa*'nın kullaştığına inanır ve onun kurtarılabileceğini düşünür. Bunlar psikolojik-zihinsel hayatının yanılsamalarıdır. Kurtuluşun bize bir dram gibi görünmesinin nedeni, o aya insanı bir bakış açısından yaklaşmamdır. Aslında ruh yalnızca bir "seyirci," d.i. kurtuluş da (*mukti*) kendi ezeli ve ebedi özgürlüğünün *bilincine* varmaktan başka bir şey değildir. Acı onun *ruhun dışında* olduğunu, yalnızca insanı "kışılğı" (*asmitā*) ilgilendirdiğini anladığımız anda kendi kendine yok olur.

Sāmkhya Yoga sonsuz görüngü çeşitliliğini bir tek temel ilkeye maddeye (*prakṛti*) indirger ve fiziksel evreni, hayatı ve ikinci bir tek kaynaktan türetir. Ama bu öğretti ruhların, doğaları gereği *esasta* özdeş olsalar da, çoğuluğunu varsayar. Böylelikle *Sāmkhya* Yoga çok farklı görünenleri -fiziksel, yaşamsal ve zihinsel- birleştirip özellikle Hindistan'da benzersiz ve evrensel görünen ruhu tek başına bırakır. Nitekim her *puruṣa* tamamen ya itilmiştir, çünkü Benlik ne dünyayla ne de diğer ruhlarla hiçbir ilişki kuramaz. Kozmos bu ezeli ve ebedi hur, hareketsiz *puruṣa*'larla doludur, aralarında hiçbir iletişimin mümkün olmadığı monadlardır bunlar.

Kısacası trajik ve aykırı bir ruh anlayışı söz konusudur. Zaten gerek Budist din âhımları, gerekse Vedanta üstatları bu anlayışa şiddetle saldırmıştır.

142. Yoga Tek Bir Nesneye Yoğunlaşma— Yoga tekniklerine ilk kesin göndermeler *Brāhmaṇa*'larda ve özellikle de Upanişadlar'da ortaya çıkar. Ama daha önce Vedalar'da da çok sayıda yarı-Yoga nitelikli uygulamada ustalaşmış ve "olaganustoguçlere" sahip bazı çilecilerden ve esnemeçilerden söz edilmektedir (Akr. § 78). Yoga terimi, çok erken bir çağdan itibaren her türlü *çile* tekniği, her türlü *meditasyon*

³⁰ *Sāmkhya Kārikā*, 67, *Sāmkhya Sūtra*, III 82.

³¹ *Sāmkhya Kārikā*, 68.

³² Gaudapāda, *Māndūkya Kārikā*, II 32.

³³ *Sāmkhya Sūtra*, I 160.

yöntemini ifade etmeye başladığı için Yoga uygulama adına Hindistan'ın aşağı yukarı her yerinde, hem Brahmancı hem Budist çevrelerde hem de Caynacıların arasında rastlanmaktadır. Ama bu sistemeleşirme öncesi ve bütün Hindistan'a yayılmış Yoga'nın yanı sıra giderek bir *Yoga-darsana* iken Patançali'nın Yoga *Sūtra*'larda dile getireceği biçimiyle bir "klasik" Yoga da gelişir. Bu yazar aslında Yoga öğretisine ve tekniğine ilişkin rivayetleri derleyip yayımlamaktan başka bir şey yapmadığını bizzat itiraf eder.³⁴ Patançali hakkında ise hiçbir şey, MÖ II. yüzyılda mı, yoksa MS III. hatta V. yüzyılda mı yaşadığını bile bilmiyoruz. Rivayetlerde korunmuş teknik reçetelerin içinden, yüzlerce yıllık deneyimin sınavından yeterince geçmiş olanları seçmişti. Patançali'nın bu uygulamalara kazandırdığı kuramsal çerçeve ve metafizik temele kişisel katkısı asgari düzeydedir. Oldukça yüzeysel bir tanrıçılığa göre yeniden düzenlediği Sāmkhya öğretisini ana hatlarıyla yinelemekten başka bir şey yapmaz.

Sāmkhya'nın birliği yerde klasik Yoga başarır çünkü Patançali metafizik bilgini tek başına insanı kurtuluşa götürebileceğine inanmaz. Bilgi, özgürlüğün ele geçirilmesi ereğine yönelik olarak toprağı hazırlar. Özgürlük, bir çile tekniği ve bir meditasyon yöntemi sayesinde kazanılır. Patançali Yoga'yı şöyle tanımlar: "Bilinç hallerinin yok edilmesi."³⁵ Bu "bilinç halleri" (*cittavrti*ler) sonsuz sayıdadır. Ama hepsi, üç kategoride toplanır ve bu kategoriler üç deneyim olasılığına denk düşer: 1) Hatalar ve yanılsamalar (düşler, sanılar, algılama hataları, karışıklıklar vb), 2) Normal psikolojik deneyimlerin toplamı (Yoga yapmayanın duyumsadığı, alguladığı veya düşündüğü her şey), 3) Yoga tekniğiyle yaratılan ve yalnızca erginlenmişlerin geçebildiği parapsikolojik deneyimler. Patançali'nın yogasının amacı, ilk iki deneyim kategorisini (sırasıyla mantık hatasından ve metafizik hatadan kaynaklılar) yok etmek ve onların yerine *vedd* halinde, duyuüstü ve akıldışı bir "deneyim" geçirmektir.

Yoga Sāmkhya'dan farklı olarak, "bilinç halleri'nin (*cittavrti*) farklı çeşitlemelerini, türlerini ve gruplarını birer birer yok etmeyi görev bilir. Ama yok edilmesi amaçlananın yapısı, kökeni ve gücü hakkında önce deneyim yoluyla bilgi edinmeden, yok ediş işemine geçilemez. Burada "deneysel bilgi" yöntem, teknik, uygulama anlamına gelir. Harekete geçmeden ve çile uygulaması yapmadan hiçbir şey edilemez. Bu, Yoga kulliyatının bir özelliğidir. Yoga *Sūtra*ların özellikle II. ve III. kitapları bu Yoga tekniğine ayrılmıştır: arınmalar, beden duruşları, soluk alma tek

³⁴ Yoga *Sūtra* I, 1

³⁵ Yoga *Sūtra* I, 2

nikleri vb) *Cittavrti* ler (tam karşılığı “bilinç girdapları”) nakkında önceden deneyim yaşanmazsa bunlar denetlenemez ve sonunda yok edilemez. Özgürlük ancak deneyimler aracılığıyla elde edilebilir.³⁶

Psikolojik-zihinsel nehri oluşturan bu *vrti* lerin nedeni tabii ki cezalettir.³⁷ Ama Yoga’ya göre metafizik cehaletin ortadan kaldırılması bilinç hallerini yok etmeye yetmez çünkü o andaki “girdaplar” yok edilse bile bilinçaltına gömülmesi, uçsuz bucaksız “gizlilik” (*vāsanā*) rezervlerinden fişkıran başkaları gelip onların yerini alacaktır. Yoga psikolojisinde *vāsanā* kavramı büyük bir öneme sahiptir. Bilinç alanına ait bağışlar kurtuluşa giden yolun önüne iki tut engel çıkarır. Bir yandan *vāsanā* lar psikolojik-zihinsel nehri sonsuz *cittavrti* dizisini darmadan besler, diğer yandan kendilerine özgü varoluşlarından ötürü (bilinç alanına atıftır), *vāsanā* ların denetlenmesi ve üzerlerinde egemenlik kurulması zordur. Bu nedenle Yogin –uzan bir uygulamadan geçmiş bile olsa– *vāsanā* ların hızlandırıldığı psikolojik-zihinsel “girdaplar”la yoldan çıkma tehlikesi yaşayabilir. *Cittavrti* lerin yok edilmesinde başarı sağlanabilmesi için bilinçaltı bilinç devresinin kesilmesi şarttır.

Yoga meditasyonunun hareket noktası tek bir nesneye yoğunlaşmak *ekāgratā* dır. Bu nesne, fiziksel bir nesne (kaşların arasındaki nokta, burnun ucu ışıklı bir cisim vb), bir düşünce (metafizik bir gerçek) veya Tanrı (*Isvara*) olabilir. *Ekāgratā* alıştırması zihinsel akışkanlığın iki üretilmesini denetim altına almayı hedefler. Duyumsal etkinlik ve bilinçaltı etkinliği. Tek bir nesne üzerine yoğunlaşmanın, fizyolojinin başrolü oynadığı çok sayıda alıştırma ve tekniğin kullanımından başka türlü gerçekleştirilemeyeceği açıktır. Örneğin beden yorucu veya yalnızca rahatsız bir duruş içinde ise, eğer soluk alma düzensiz, ritmi bozuk ise *ekāgratā* sağlanamaz. Bu nedenle Yoga tekniği, *anga* (“uzuv” adı verilen birçok psiko-fizyolojik uygulama ve tinsel alıştırma kategorisi içerir. Yoga’nın bu “uzuvları” hem bir teknikler grubunun oluşturuçuları, hem de son durağı kurtuluş olan çilesel ve tinsel bir güzergahın aşamaları olarak kabul edilebilir. Yoga Sūtra’da (II, 29) artık klasikleşmiş bir liste yer alır: 1) Frenlemeler (*yama*’ları), 2) Disiplin kuralları (*niyama*’lar), 3) Beden duruşları (*āsana*’lar), 4) Solagun denetim altına alınması (*prāṇāyāma*), 5) Duyum-

³⁶ Bedenleri olmadığı için deneyim yaşayamayan tanrılar (*vidēha*, “bedensizler”) bu nedenle insanlık durumundan daha alı bir konumdadır ve tam kurtuluşa erişemezler.

³⁷ Yoga Sūtra I 8

sal etkinliğin dış nesne için egemenliğinden özgürleşmesi *pratyāhāra*) 6 Yoğunlaşma (*dharana*), 7) Yoga meditasyonu (*dhyāna*) 8) Enstaz* (*samādhi*)

143. Yoga Teknikleri—İlk iki uygulama grubu *yama* ve *niyama* her türlü çilenin vazgeçilmez hazırlıklarını oluşturur. Beş "frenleme" (*yama*) vardır: *ahimsa* ("oldarmamak"), *satya* ("yalan söylememek"), *asteya* ("çalmamak"), *brahmacharya* ("cinsel perhiz"), *aparigraha* ("cıvrılık etmemek")³⁸. Frenlemeler bir Yogin nali değil, Yoga dışı insanlardan üstün bir "arınma" hali sağlar. Buna koşut olarak Yogin *niyama*ları, yani bir dizi bedensel ve psişik "disiplin kuralı"nı uygulamalıdır. Patanjali, "bu kurallar, temizlik, sukunet, niyazet (*tapas*), Yoga metafiziğinin öğrenilmesi ve Tanrı'yı (*İşvara*) her eyleminin gerekçesi haline getirme çabasıdır" diye yazar. *Yoga Sūtra*, II, 32.³⁹

Gerçek anlamda Yoga tekniği, ancak *āsana* uygulamasıyla başlar. *Āsana* *Yoga Sūtra*, II, 46'da "sağlam, dengeli ve hoş" diye tanımlanan ve iyi bilinen yogin duruşunu ifade eder. Hint çileciliğinin ayırt edici niteliklerinden birini oluşturduğu ve Upanişadlar'da, hatta Veda külliyatı'nda bile bulgularanan bir uygulama söz konusudur. Önemli olan, bedeni *çaba harcamadan* aynı konumda tutmaktır, ancak o zaman *āsana* yoğunlaşmayı kolaylaştırır. Vyāsa, "beden duruşu, onu gerçekleştirmek için artık çaba harcamadığında mükemmel hale gelir," diye yazar.⁴⁰ "Āsana çalışan kişi, doğal bedensel çabaları yok etmeye yönelik bir çaba kullanmalıdır."⁴¹

Āsana, insan varoluşuna özgü kiplikleri yok etmeye yönelik ilk adımdır. *Āsana*, beden düzeyinde bir *ekāgratā*, tek bir noktaya yoğunlaşmadır. Beden tek bir duruş içinde "yoğunlaşmıştır." *Ekāgratā*'nın "bilinç halleri"nin dalgalanmasına ve dağılmasına son vermesi gibi *āsana* da olası duruşlar çoğulluğunu hareketsiz, donmuş bir tek duruşa indirgeyerek bedenün hareketliliğine ve çeşitli kullanımlara

* Enstaz (Ing. *enstasis* fr. *enstase*) Sanskritçe "bir araya getirmek" "birleştirmek" anlamına gelen *samādhi* kelimesinin karşılığı olarak kullanılan bu kelime Hindu, Budist ve Cayna yogasındaki özne ile nesne arasındaki mesafenin ortadan kalktığı üst düzey zihinsel hallerden birisini bilincin belli bir odakta tam olarak yoğunlaşmasını, o noktada erilmesini ifade eder. Enstaz meditasyonun kendi başından çok meditasyonun sonucu olan bir haldir. -yn

³⁸ Krş. *Yoga Sūtra*, II, 30.

³⁹ "Temizlik" organların içinden arındırılması anlamına da gelir (özellikle *Hatya* Yoga bu konuda üzerinde durur). "Sukunet" "varoluş ihtiyaçlarını artırma, seğtinin yolduğu"nu gerektirir. *Tapas* sıcak ve soğuk vb. zihniyata katlanmayı kapsar.

⁴⁰ *Yoga Sūtra*, II, 47.

⁴¹ *Vācaspati* aynı yer.

açıklığına son verir. Zaten “birleşme” ve “butanleşme” eğilimi bütün Yoga uygulamalarının özelliğidir. Bunların amacı doğal eğilimlere uymayı reddederek, insanlık halinin aşılmasıdır (veya yok edilmesi.d.r)

Āsana hareketi reddetmeyi yansıtırken *prāṇāyāma*, yani soluma disiplini ise insanın genellikle yaptıkları gibi bozuk bir ritimle soluk almanın “reddi”dir. Ergünlenmemiş insanın soluması ya koşullara ya da psikolojik-zihinsel gerilime göre değişir. Bu düzensizlik tehlikeli bir psikik açıklığa ve dolayısıyla dengesizliğe, dikkatin dağılmasına yol açar. İnsan ancak çaba harcarsa dikkatli olabilir. Ama Yoga açısından çaba, bir “dışsallaştırma”dır. O halde *prāṇāyāma* aracılığıyla soluma çabası yok edilmeye çalışılır. Solumaya ritim kazandırmak yoginin onun unutulabilmesi için, kendiliğinden, zahmetsiz bir şey haline gelmelidir.

Geç dönemden bir yorumcu, Bhoca, “soluma ile zihinsel haller arasında her zaman bir ibnı bulunduğuna” dikkat çekiyor.⁴² Bu önemli bir gözlemdir. Soluma ritmini bilinç halleriyle birleştiren ilişki kuşkusuz yoginler tarafından en eski çağlardan beri deneysel olarak duyumsanmıştı. Büyük olasılıkla bu ilişkiyi bilinci “birleştirme” yönünde bir araç olarak kullanmışlardı. Yogin, soluğuna ritim kazandırarak ve onu giderek yavaşlatarak uyanıklık halinde erişilemeyen, özellikle de uykuya özgü bazı bilinç hallerinin “içine girebilir” –yani onları tam bir zihin açıklığı içinde, deneysel olarak duyumsayabilir. Uyuyan bir insanın soluk ritmi uyanık bir adamkinden daha yavaştır. *Prāṇāyāma* sayesinde bu uyku ritmini gerçekleştiren yogin, zihin açıklığından da vazgeçmeden uykuya özgü “bilinç halleri” içine girebilir.

Hınt psikolojisi dört bilinç hali bilir. Gündüz bilinci, düştü uyku bilinci, düşsüz uyku bilinci ve “kataleptik bilinç” (*sturiya*). Bu bilinç hallerinin her biri belirli bir soluk ritmiyle ilişkilidir. Demek ki yogin, *prāṇāyāma* sayesinde, yani soluk alma ve vermeyi giderek uzatarak –burada amaç bu iki soluma amı arasındaki süreyi mümkün olduğunca uzatmaktır⁴³– uyanıklık hali bilincinden diğer üç hale hiç kesintisiz geçebilir.

⁴² Yoga Sūtra I, 34

⁴³ Soluma ritmi üç “an” arasında yaratılan uyumla sağlanır: soluk alma, soluk verme ve havanın tutulması. Yogin alıştırmaları bu anların her birini olabildiğince uzatmayı başları. *Prāṇāyāma*’nın amacı solumayı olabildiğince uzun süre askıya almak olduğu için, soluk önce onatı saniye, sonra otuzbeş saniye, ell saniye, üç dakika, beş dakika durdurulur ve böyle devam eder. Soluğa ritim kazandırılması ve soluğun tutulması Tanrı uygulamalarında Müslüman gizemcilerde ve Hesukhiac rahiplerin dua yöntemlerinde de önemli bir rol oynar. Krş. El ade, Le Yoga, s. 68-75, 419-420.

Āsana, *prāṇāyāma* ve *ekāgratā*, yalnızca alıştırma süresiyle sınırlı da olsa, insanlık halini askıya almayı başarmıştır. Hareketsiz, solugunun ritmini düzenleyen bakışını ve dikkatini tek bir noktaya toplayan yogin, “yoğunlaşmış,” “birleşmiştir.” Yoğunlaşmasının niteliğini *pratyāhāra* ile ölçebilir. Genellikle “duyu arın buzulması” veya “dalgınlık hali” diye çevrilen bu terim, “duyumsal etkinliği dış nesnelerin egemenliğinden kurtarma yeteneği” diye karşılamayı tercih ediyoruz. Duyular, nesnelere yönelmek yerine, “kendî içlerinde kalmaktadır.”⁴⁴ *Pratyāhāra*, psikofizyolojik riyazetın son aşaması olarak kabul edilebilir. Artık duyumsal etkinlikle bellek ve yoginin “dikkatini dağıtmayacak,” “aklını karıştırmayacaktır.”

Dış dünyanın uyarılarına ve bilinçaltının dinamizmine karşı kazandığı bu özerklik yogine “yoğunlaşma” ve “meditasyon” uygulamalarına geçme olanağı verir. Nitekim *ahārāṇā* (kökü *dhṛ* “sıkı tutmak”) “düşüncenin bir tek noktada toplanması”dır, amacı *anlamaktır*. Patanjali, Yoga meditasyonu olan *dhyāna*’yı şöyle tanımlar: “Birleşmiş düşüncenin bir akışı.”⁴⁵ Vyāsa şu açıklamayı ekler: “Meditasyon nesnesini diğer nesneleri kaynaştırmak için harcanabilecek her türlü çabadan bağımsız olarak kaynaştırmaya yönelik zihinsel kesintisizlik.”

Bu Yoga meditasyonunun, Yoga dışı meditasyondan tamamen farklı olduğunu belirtmeye bile gerek yok. *Dhyāna*, nesnelerin “içine girme”yi, onları büyüsel bir biçimde “kaynaştırma”yı sağlar. Nesnelerin özünün “içine girme” eylemini açıklamak çok güçtür. Bunu ne şüresel imgelem türleriyle, ne de Bergsoncu tipte bir sezginin türleriyle karıştırmamak gerekir. Yoga “meditasyon”unun farklılığını, iç tutarlılığı, ona eşlik eden ve onu yönlendirmeye asla ara vermeyen zihin açıklığı, hali oluşturur. Gerçekten de “zihinsel kesintisizlik” asla yoginin istenci dışına çıkamaz.

144. Tanrı'nın Rolü— Yoga, Sāmkhya'dan farklı olarak, bir Tanrı'nın İshvara'nın (tam karşılığı “Efendi”) varlığını bildirir. Bu tabii ki yaratıcı bir tanrı değildir. Ama İshvara bazı insanlarda kurtuluş sürecini hızlandırabilir. Patanjali'nin sözünü ettiği bu Efendi, daha çok yoginlerin tanrısıdır. Ancak yogayı seçmiş birisinin yardımına gelebilir. Örneğin yoğunlaşma nesnesi olarak kendisini seçen yoginin *śamādhī*’yi elde etmesini sağlayabilir. Patanjali’ye göre,⁴⁶ bu tanrısal yardım bir ‘istegin’ veya bir “duygunun” değil —çünkü Tanrı'nın ne istediği ne de duygusu ola-

⁴⁴ Bhoga, *Yoga Sūtra*, II, 54

⁴⁵ *Yoga Sūtra*, III, 2

⁴⁶ *Yoga Sūtra*, II, 45

bilir- İsvara ile *puruṣa* arasındaki metafizik bir sempati'nin sonucudur. Yapıları arasındaki deneklik bu sempatiyi açıklar. İsvara ezelden beri özgür, varoluşun "acıları"nın veya "kirlenmeleri"nin asla erişemediği bir *puruṣa*dır.⁴⁷ Bu mefmi yorumlayan Vyasa "özgürleşmiş ruh"la İsvara arasındaki farklı şöyle açıklar. Birincisi, bir zamanlar psikolojik-zihinsel varoluşla (aldatıcı da olsa) ilişkide bu unmuştur, İsvara ise her zaman özgür kalmıştır. Tanrı ne rituellere, ne sofuluğa, ne de kendi "şefaat"ine gösterilen imana kanar, ama onun "özü," Yoga yoluyla özgürleşmek isteyen Benlik'le deyim yerindeyse, içgüdüsel bir işbirliğine girer.

Tanrı'nın bazı yoginlere karşı gösterdiği metafizik türde bu sempati'nin, İsvara'nın bir zamanlar sahip olduğu insanların kademiyle ilgilenme yetisinin son aşaması olduğu söylenebilir. İsvara'nın, Yoga *darsana*'sına bir anlamda dışardan güdüğü izlenimi uyanmaktadır, çünkü kurtuluşta oynadığı rol önemsizdir, varoluşun aldatıcı ağırlarına yakalanmış çok sayıda "Benliği" kurtarma işin, doğrudan *prakṛti* üstlenmektedir. Bununla birlikte Patançali, Tanrı'yı kurtuluş diyalektiği içine sokma gereksinimi duymuştur çünkü İsvara deneysel türde bir gerçekliğe denk düşmektedir. Daha önce de söyledğimiz gibi bazı yoginler "İsvara'ya bağlanma" yoluyla *samādhi* yi elde ediyorlardı.⁴⁸ "Klasik geleneğin" geçerli kıldığı bütün Yoga tekniklerini derlemeyi ve tasnif etmeyi amaçlayan Patançali, yalnızca İsvara'ya yoğunlaşmanın mümkün kıldığı bir dizi deneyimi yok sayamazdı.

Başka bir ifadeyle, "buyusel" yani yalnızca çilecinin istencine ve güçlerine başvuran bir Yoga geleneğinin yanı sıra "gizemci" türde bir gelenek daha vardı. Bu ikinci gelenekte Yoga uygulamasının son aşamaları bir Tanrı'ya -çok seyrek, çok "entelektüel" düzeyde de olsa- bağlanma sayesinde kolaylaştırılıyor. Zaten en azından Patançali ve onun ilk yorumcusu Vyāsa'da tanıtıldığı şekliyle İsvara yaratıcı ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın yüceltğinden de çeşitli gizemci anlayışların dinamik ve vakur tanrısına özgü *pathos*'tan da yoksundur. Ashında İsvara, yoga'nın ilkörneğinden başka bir şey değildir. O, bir makro-yogin, büyük olasılıkla da bazı Yoga mezheplerinin pıdır. Nitekim Patançali, İsvara'nın hatırlanamayacak kadar esk. çağlarda yaşamış bilgelerin *guru* su olduğunu belirtir, çünkü, diye ekler İsvara zamana bağımlı değildir.⁴⁹ Ancak daha geç dönemin yorumcuları Vācaspati Miśra (850'ye doğru) ve Vijnāna Bhikṣu (XVI yüzyıl) İsvara'ya büyük önem ver

⁴⁷ Yoga Sūtra, I, 24

⁴⁸ Yoga Sūtra, I, 45

⁴⁹ Yoga Sūtra, II, 26

miştir. Ama onlar da bütün Hindistan'ı gizemcilik ve sofuluk akımlarının sardığı bir çağda yaşamıştır.⁵⁰

145. Samādhi ve "Mucizevi Güçler"— "Yoğunlaşma"dan "meditasyon"a geçiş hiçbir yeni teknik uygulama gerektirmez. Aynı şekilde, yogin "yoğunlaşma" v. ve "meditasyonu" başardığı andan itibaren, *samādhi'y*, gerçekleşmek için hiçbir ek Yoga alıştırmalarına gerek duymaz. *Samādhi*, Yogacı enstazi çilecinin bütün unsel çaba ve alıştırmalarının nihai sonucu, taçlanmasıdır.⁵¹ Terim önce bilgi kuranıyla ilişkili bir anlamda kullanılır. *Samādhi* düşüncenin, kategorilere ve imgeleme başıvurmaya gerek kalmadan *nesnenin biçimini nemi yakalamasını* sağlayan derin düşünme halidir, nesnenin kendinde haliyle (*svarūpa*) özüyle ve sanki kendi kendisinden boşalmış" gibi görünmesini sağlayan bir haldir bu.⁵² Nesne hakkındaki *bilgiyle*, *bilgi nesnesi* arasında tam bir örtüşme söz konusudur: bu nesne bilinçte artık sınırlarını çizen ve onu bir görümlü olarak tanımlayan ilişkilerle değil "kendi kendisinden boşalmış" gibi görünür.

Bununla birlikte *samādhi* bilgiden çok bir "hal," Yoga'ya özgü bir enstaz kipidir. Bu "hal," Benliğin bir "deneyim" oluşturmaya davranışa kendine görünmesine izin verir. Ama her *samādhi*, Benliğin ortaya çıkıp, nihai kuruluşu sağlayamaz. *Samādhi*, düşünceyi mekânın bir noktasına veya bir fikre toplayarak sağlarsa, buna "destekli" veya "farklılaşmış" enstaz (*samprajñāta samādhi*) denir. Tam tersine *samādhi* her türlü "ilişki"nin dışında sağlarsa, yani yalnızca varlığın bütünüyle anlaşılması söz konusuysa, buna "farklılaşmamış" enstaz (*asamprajñāta*) denir. İlk "hal," gerçeğin anlaşılmasını sağladığı ve acıya bir son verdiği için bir kurtuluş aracıdır. Ama enstaz hali (*asamprajñāta*), "önceki bütün zihinsel işlevleri izlenimlerin (*samskāra*)" yok eder (*Vijnānabhikṣu*) ve yoginin geçmiş etkinliklerinin harekete geçir-

⁵⁰ Geç dönemden bir diğer yorumcu Nilakantha, Tanrının etkin olmasa da bir muknatis gibi yoginlere yardım ettiğini belirtir. Nilakantha İshvara'ya insanların hayatlarını önceden belirleme gücüne sahip bir "istenç" atfeder çünkü "o yükseltmek istediklerini iyi işler yapmaya ve yok etmek istediklerini de kötü işler yapmaya zorlar" (aktaran Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, s. 88-89). Patanjali'nin İshvara'ya verdiği mütavazı rol çok gerilerde kalmış gözüküyor.

⁵¹ *Samādhi* teriminin anlamları şunlardır. Birlik, bütünlük, içinde eniyip yok olma, ruhun mutlak yoğunlaşması, birleşme. Bu terim genellikle "yoğunlaşma" diye çevrilir, ama böyle olunca *dhāraṇā* ile karışılma tehlikesi baş gösterir. B.z. bu nedenle onu "enstaz," "pıhtılaşma" "birleşme" diye çevirmeyi tercih ettik.

⁵² *Yoga Sūtra* III, 3

diği *karman güçlerini bile durdurmaya* başarır. Bu hal, kıskırtılmadan duyumsandığı için, aslında tam bir *enstaz* oluşturur.

Doğal olarak "farklılaşmış *enstaz*" birçok aşama içerir. Çünkü yetkinleştirilebilir bir süreç söz konusudur. Bu "destekli" evrelerde, *samādhi* belki bir "bilgi" sayesinde elde edilen bir "hal" olarak ortaya çıkar. "Bilgi"den "hal"e bu geçiş hiç unutmamalıyız, çünkü her türlü Hint "meditasyon"unun ayırt edici özelliği budur. Hintlilerin gerçekleştirmeye çalıştıkları bu *bilmekten olmaya* paradoksal geçişi oluşturan "düzey kopuşu," *samādhi* de gerçekleşir.

Yogin bu aşamaya erişince "mucizevî güçler" edinir. *Yoga Sūtra* latın III kitabı 16 *sūtra*dan itibaren bu güçlere *thaf* edilmiştir. Yogin "yoğunlaşarak," "meditasyon yaparak" ve belli bir nesne ya da bütün bir nesne,er sınıfı karşısında *samādhi*'yi gerçekleştirerek deneyim içine kaulan nesnelere ilişkin bazı gizli "güçler" kazanır. Örneğin bilmeçaltındaki tortulara "yoğunlaşarak" daha önceki varoluşlarını öğrenir.⁵³ Diğer "yoğunlaşmalar" yardımıyla olağanüstü güçler kazanır (havada uçmak, görünmez olmak vb). Üzerinde "meditasyon yapılan" her şey –meditasyonun büyülu erdemleri sayesinde– özümseilir, sahiplenilir. Hint anlayışında bu şeyden vazgeçmenin olumlu bir değeri vardır. Çilecinin herhangi bir zevkten vazgeçerek elde ettiği güç, vazgeçtiği bu zevki çok aşar. İnsanlar, ibadeler veya tanrılar vazgeçme, ri-yazet, *tapas* sayesinde bütün evreni tenezzil edebilecek bir güçte erişebilir.

Tanrılar, çilecinin kutsal gücünde böyle bir yükselişi engellemek için onu "baştan çıkarma"yı, dener. Bizzat Patanjali bu göksel baştan çıkarma çabalarından söz eder⁵⁴ ve Vyāsa şü açıklamaları yapar. Yogin son farklılaşmış vecd haline ulaştığında tanrılar ona yaklaşır şöyle der: "Gel ve burada Gök'te eğlen. Bu zevkler mürennecik zevklerdir, bu genç kız hayran olunacak kadar güzeldir, bu aksır yaşlılığı ve ölümü yok eder" vb. Onu göksel kadınlarla, doğaüstü görme ve ısıtma duyusuyla, bedenini bir "elmas beden"e dönüştürme vaadiyle kandırmaya çalışır. İtek sözcükle ona tanrılık haline geçişi vaat ederler.⁵⁵ Ama tanrılık hali de mutlak özgürlüğe oldukça uzaktır. Yogin, "yalnızca cahillerin arzu,ayacağı" bu "büyülü seraplar", kendinden uzakta tutmayı ve görevinde, nihai kurtuluşun elde edilmesinde sebat etmelidir.

Çünkü çileci elde ettiği büyülu güçleri kullanmayı kabul eder etmez, yeni güçlere sahip olma olanığı yok olur. Bütün kıasık Yoga geleneğinde, yogin sayısız *sidd-*

⁵³ *Yoga Sūtra*, III 18.

⁵⁴ *Yoga Sūtra*, II 51.

⁵⁵ *Vyāsa Yoga Sūtra* II., 5.

hi'yi elementler üzerinde egemenlik kurmak için değil en üstün özgürlüğe *asamprajnāta samādhi*'ye erişmek için kullanır. Nitekim, Patanjali'nin de dediği gibi (III, 37) bu güçler ancak uyanıklık hali içinde "kema.āt"tır (*siddhi* teriminin tam karşılığı budur), ama *samādhi* hali içinde bunlar birer engele dönüşür.⁵⁶

146. Nihai Kurtuluş— Vyāsa, *samprajnāta*'dan *asamprajnāta samādhi* ye geçiş şu sözlerle özetler. Yogin *samprajnāta samādhi*'nin son aşamasında iken kendiliğinden elde edilen aydınlanma (*prajnā*, 'hikmet') yoluyla, "mutlak inziva" *kaivalya*), yani *puruṣa*'nın *prakṛti*'nin boyundarlığından kurtarılması gerçekleşir. Ruhun bu oluş hali, bilincin bütün içenginden boşaltıldığı basit bir vecd diye değerlendirilmek yanlış olur. Bu terimin ifade ettiği "hal" ve "biçim," asla mutlak bir biçimde boşaltılmış bir bilinç değil. bilinçte hiçbir nesne bulunmamasına gönderme yapar, çünkü bilinç o anda varlığın doğrudan ve bütünsel bir sezgisıyla tam olarak dolmuştur. Daha geç dönemden bir yazarın, Mādhava'nın belirttiği gibi, "*niradha* yı [her türlü psikolojik-zihinsel deneyimin kesin olarak durdurulması] bir var olma değil daha çok ruhun özel bir halinin dayanağı olarak düşünmek gerekir." Bu bütünsel boşluk enstazidir. bu koşullandırılmamış hal artık bir deneyim değil (çünkü bilinçle dünya arasında ilişki kalmamıştır), "vahiy"dır. Görevini tamamlayan idrak (*buddhi*) geri çekilir. *puruṣa* dan ayrılır ve yeniden *prakṛti* ile bütünleşir. Yogin kurtuluşa ermiştir. O bir *civanmukta*, "hayattayken kurtulmuş kişi"dır. Artık Zaman'ın egemenliğinde değil, ezeli ve ebedi bir şimdiki zaman, Boethius'un ezeli ve ebediyi tanımlarken kullandığı terimle *nunc stans* içinde yaşamaktadır.

Yogin'in durumu doğal olarak çelişkilidir. Çünkü hayattadır, ama yine de kurtulmuştur, bir bedeni vardır ama kendini de bilmektedir, bu nedenle o *puruṣa*'dır. Hem kendi vâdesi içinde yaşamaktadır, hem olumsuzluğa dahildir. *Samādhi* doğası gereği, aykırı çelişkili bir "hal"dir, çünkü varlığı ve düşüncüyü hem boşaltır, hem de doygunluk derecesine kadar doldurur. Yoga'nın vecd hali dinler ve gizemci düşünceler tarihinde iyi bilinen bir çizgide yer alır. Zamanın birliği çizgisi. Yogin *samādhi* sayesinde zıtlıkları aşar. boşluk ile doluluğu, hayat ile olumu, var olmak

⁵⁶ Oysa zor kullanarak büyüyle fethedilen tanrılık hali özlemi yoginlerin ve çilecilerin zınnını sürekli meşgul etmiştir. Vyāsa'nın (Yoga Sūtra III, 26) gök katarında (Brahmāloka'da) oturan bazı tanrılara *siddhi*'ler aşamasındaki yoginler arasında büyük bir benzerlik olduğunu söylemesi de bu özlem güçlendirmiştir. Nitekim Brahmāloka'daki dört sınıfı grubunun yaratılışları gereği *samprajnāta samādhi*'nin dört sınıfına sırayla denk düşen bir "insel durumları" vardır. Bu tanrılar bu aşamada takıtp kaldıkları için mihni kurtuluşa enşememişler.

ile var ol namayı birleştirir. Enstaz halı, gerçek iğin farkı haler nın tek bir halı içinde yeniden bütünleştirilmesiyle –gerçek iğin özne- nesne diye ikiye bölünmesin den önceki, başlangıçtaki ikilik yokluğuyla farklılaşmamış dolulukla– eşdeğerlidir.

Bu en üstün yeniden bütünleşme durumu yalnızca ezeli belirsizliğe bir geri dönüş olarak değerlendirilirse, çok büyük bir hata yapılır. Bütün yazarların *bilinç-üsti* Yoga hallerine verdiği önem, nihai yeniden bütünleşmenin, az çok derin bir “ved” içinde değil de, bu doğrultuda gerçekleştiğini gösteriyor. Başka bir deyişle *samādhi* yoluyla başlangıçtaki ikilik yokluğunun yeniden sağlanması, gerçekliğin özne-nesne olarak ikiye bölünmesinden önceki duruma göre şu yeni unsura getiriyor. Birliğin ve yüce mutluluğun *bilgi* “Kökene dönüş” vardır ama şu farkla ki “hayattayken kurtulan” kişi, ilk duruma özgürlük ve aşkın *bilinç* boyutlarıyla zenginleşmiş olarak kavuşur. Benzersiz ve aykırı varoluş halini yerleştirdikten sonra ezeli tamlikla yeniden bütünleşir. Bu hal, kozmosun hiçbir yerinde bulunmayan, ne hayat düzeylerinde, ne “mitolojik tanrısallık” (tanrılar) düzeylerinde görülen, yalnızca mutlak Varlık’ta (Brahman) var olan *özgürlük bilinci*dir.

Bu ideal –özgürlüğün bilinçli olarak fethedilmesi– ilk bakışta saçma ve korkunç denecek kerte de yararsız bir olguya yani dünya vardır, insan vardır ve insanın dünyadaki varoluşu kesintisiz bir yanılsama ve acı dışıdır olgusuna Hint düşüncesinin getirdiği bir gerekçelendirme olarak görülebilir çünkü insan kurtulurken özgürlüğün tıne, boyutunu kurmakta ve onu kozmosa ve hayata, yani huzurlu bir koşullandırma içindeki kor varoluş biçimleri içine ‘sokmaktadır’.

Bununla birlikte mutlak özgürlük hayatın ve insan kışkırtığının mutlak reddi pahasına fethedilmişti. Boylesine kökten bir red, *nirvāna*’ya erişmek için Budhayı gerektiriyordu. Ama bu aşırı ve dışlayıcı çözümler Hint dinse, dehasının kaynaklarını tüketemezdi. Herde göreceğimiz gibi, *Bhagavad Gītā* kurtuluşu, dünyadan o kadar da el etek çekmeden sağlayacak bir başka yöntem önermektedir (§ 193-194).

FLEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 135. Hindistan'ın Hindulaştırılması ve yerel unsurların entegrasyonu konusunda bkz. Eliade, *Le Yoga, immortalité et Liberté* (1954) s. 120 vd. 377 vd (kaynakça) J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, c. I (Paris, 1962), s. 236 vd. 268 (kaynakça)

Hinduizmin tarihi ve morfolojisi üzerine oldukça zengin bir edebiyat vardır. En yararlı eserleri sayalım: L. Renou ve Jean Filliozat, *L'Inde Classique*, c. I (1947), s. 381-667, L. Renou, *L'Hindouisme* ("Que sais-je?" dizisi, 1951) J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, c. I s. 257-421. Anne Marie Esnoul, "L'Hindouisme", *Histoire des Religions* (Paris), H.-C. Puech'in, metininde, c. I, 1970 s. 996-1104), aynı yazar, *L'Hindouisme* (antoloji, 1973)

Ayrıca bkz. J. F. Carpenter, *The m in Medieval India* (Londra, 1926 beğenileri açısından değerlidir), J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism* (Utrecht, 1954) aynı yazar, *Change and Community in Indian Religion* (Lahey, 1964); aynı yazar, *Viṣṇuism and Śaivism: A Comparison* (Londra 1970), Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought* (Delhi-Varanasi-Patna, 1976) c. 146 vd. Stella Kramrisch, "The Indian Great Goddess", *HR* 14, 1975, s. 235-265 (özellikle s. 258 vd. erdişi ve tanrıça), 263 vd. (Devī), J. C. Heestermann, "Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Sud und Ostasien*, 11, 1964, s. 1-37, V. S. Agrawala, *Śiva Mahādeva, The Great God* (Benares, 1966), Madeleine Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue* (Paris 1972), Wendell Charles Beane, *Myth, Cult and Symbols in Santa Hinduism: A Study of the Indian Mother Goddess* (Leiden, 1977), özellikle s. 42 vd. 228 vd. Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (Londra, 1973)

Ayrıca bkz. bö. XXIV'ün kaynakçaları § 191-194

Şivacılık ve Viṣṇuculuğun farklı evrelerini XXX ve XXXII bölümlerde anlatacağız (c. I.1)

§ 136 "Acıdan kurtulmak" zengi hakkında bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 27 vd

Tutsaklık ve bağlardan kurtulma hakkındaki Hint simgeselliğe Christ'ın mitolojisinin bazı yönleri arasındaki benzerlikler üzerine bkz. Eliade, *Aspects du mythe* (1963) s. 142 vd ("Belir ve Lütum Mitolojisi")

§ 137. Vedacı düşüncelerin Upanişadlar da sarılması hakkında. Krş. F. Edgerton, "The Upanishads: What Do They Seek, and Why", *JAOS* 49, 1929, s. 97-121, özellikle s. 100 vd

Hind dinindeki süreklilik genel sorunu J. Gonda, *Continuity and Change*'de işlenmiştir (bkz. özellikle s. 38 vd. 315 vd.)

Ananda K. Coomaraswamy, Hint metafiziğinin "gelenekse" (yani tarihsel koşullardan bağımsız) niteliğini birçok kez gün ışığına çıkarmıştır. Krş. *Selected Papers* I-II (yay. haz. Roger Lipsey, Princeton, 1977)

§ 138. Sistemleştirme önces. dönemin Vedānta's. hakkında bkz. S. N. Dasgupta ve S. Radhakrishnan'ın Hint felsefesi tarihlerinin ilgili bölümleri. H. de Glasenapp, *La philosophie indi*

enne (A.-M. Esnoult'un çevirisi 1951) s. 126 vd. William Beidler, *The Vision of Self in Early Vedānta* (Dehi, Patna Benares, 1975), özellikle s. 104 vd. 227 vd.

Orta dönem Upanişadlarındaki "bedensel" ("ölümlü") ve "bedensiz" ("ölümsüz") Brahman paradoksunu incelemiş (§ 82), ayrıca bu metafizik spekülasyonun mitolojik öncüllerini tartışmış (§ 68). Sāṃkhya felsefesinde de zıtların birliğine yönelik benzer bir eğilim ve özellikle de kozmik maddeyle (*prakṛti*) ruhanı (*puṣa*) kurtuluşuna yardım etmeye sürükleyen "erekbilimsel bir içgüdü" fark edilmektedir, karşı § 140. Gerçekliğin sürüncülüğü veya Mutlak Varlık olarak Brahmanın ayrırt edici niteliğini muşturan zıtların birliğinin birçok mitolojide özellikle de insanlık hâline ilişkin mitlerde de ifade edildiğini ekleyelim. Örneğin kötülüğün tezahürleri (iblisler, canavarlar vb.) bizzat Tanrı'nın bedeninden (özellikle de dışkısından) çıkar, başka bir deyişle kötülük, upkırıyılık gibi, tanrıya kökenlidir. Tanrısalığın ayrılmaz bir parçasıdır. Karşı W. D. O'Flaherty'nin alıntılayıp yorumladığı Brahmana ve Purana metinleri *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley 1976), s. 139 vd. Bu motif, başka mitolojilerde de bulgulanmış, eklemekte yarar var. Şeytan veya Olum Yaratıcının balgamından veya dışkısından ya da göğesinden doğar karşı E. Wade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, s. 87 vd. Bu gariflansesi) 87 (Mordiva efsanesi), 101 (Vogel efsanesi).

§ 139. Sāṃkhya metinleri ve onların yorumlarına ilişkin kaynakça, *Le Yoga Immortalié et Liberté* adlı eserimizde kayıtlıdır, s. 361-364. Buna şu çalışmalar eklenebilir. Corrado Pensia (çev.) *Isvarakṛiṣṇa. Sāṃkhya Kārhā con il commento di Gaudapāda* (Torino, 1960). Anne-Marie Esnoult (çev.), *Les strophes de Sāṃkhya (Sāṃkhya Kārhā)*, Gaudapāda'nın yorumuna da birlikte Sanskritçe metin ve notlanmış çevirisi (Paris 1964).

Eleştirel kaynakça için, karşı *Le Yoga*, s. 364. Eklenicecek eserler:

J. A. B. van Buitenen "Studies in Sāṃkhya," JAOS 80 (1956), s. 153-157. 81. 1957 s. 15-25. 88-107, Puṇnabihari Chakravarti, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought* (Kakura, 1952). Gerald James Larson, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning* (Delhi-Varanasi-Patna 1969). Larson'un eseri Richard Garbe'dan S. Radhakrishnan'a kadar Sāṃkhya felsefesi yorumlarının eleştirel bir deremesini de içerir (s. 7-76).

Upanişadlardaki Sāṃkhya düşünceleri hakkında bkz. Elade, *Le Yoga*, s. 227 vd., E. H. Johnston, "Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Svetāsvatara Upanishad," JRAS, 1930 s. 855-878, aynı yazar, *Early Sāṃkhya* (Londra, 1937). J. A. B. van Buitenen, "Studies in Sāṃkhya" özellikle s. 88 vd. 100 vd., Larson, *Classical Sāṃkhya*, s. 99 vd.

Puruṣa'nın ("Berlik") ontolojik yapısı hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 27 vd. Larson, a.g.y., s. 181 vd.

Daha önce gördüğü müz gibi "gnostic" (in *vidyā, jñāna*) neredeyse buyüsel gücü Upanişadlarda bırakıp usanmadan yüceltilir (karşı c. I § 80). Nitekim yalnızca ve yalnızca metafizik (içrek, batını) bilgi sayesinde *nāṣiler* bilgisizliği (*avidyā*) yok eder ve kurtuluşa erer. Yani insanlık durumunu aşmayı başlarırlar. İlahın neredeyse buyüsel nitelikteki bu gücü bir yandan mücedlemin harekete geçirdiği güçlere ve diğer yandan da çile ya da Yoga uygulamalarıyla elde edilen "mucizevi güçlere" benzetilebilir (karşı § 76 vd.) Sāṃkhya bu belirti noktada Veda ve Upanişad

geleneklerinin bir uzantısıdır. F. Edgerton Upanişadlar'da bulunan "buyuse" niteğini çok yerinde bir yaklaşımla vurgulamıştır, bkz. *The Beginnings of Indian Philosophy* (Londra, 1965) s. 22 vd. Ayrıca bkz. Corrado Pensa, "Some Internal and Comparative Problems in the Field of Indian Religions" (*Problems and Methods of the History of Religions* içinde, Leiden, 1971) s. 102-122), s. 114 vd.

Sāmkhya türünde meditasyonlu eserinde çözümlemiştir *Strukturen yogischer Meditation* (Viyana, 1977) s. 17-56.

§ 140. Maddenin (*prakṛti*) halleri ve "gelişimi" hakkında bkz. *Le Yoga* s. 30 vd.

Dünyanın ortaya çıkışına ilişkin olarak Sāmkhya ile Yoga arasındaki fark belirtmekte yarar var. Yogaya göre dünya ruhan gerçek yapısının bilgisizliği yüzünden olurken (bkz. *Yoga Sūtra*, II, 23-24), Sāmkhya yazarları maddenin (*prakṛti*) geçici resmini (*pariṇāma*) "puruṣa'nın yarattığı düşünce" bir "erekleme" çözüldü" tarafından harekete geçirdiği kanısındadır (*Sāmkhya Kārikā*, 31, 42 vb. bkz. *Le Yoga* s. 34 vd.). Sāmkhya felsefesini *puruṣa/prakṛti* dualizmini aşmaya yönelik bu çabası Upanişad ar'daki özellikle de orta dönem Upanişadlarındaki (*Kaṭha Śvetāsvatara*, *Maitrī*) Brahman'ın "ruhsa" ve "maddese" "mutlak" ve "göreli" vb. iki hal üzerine yapılan spekülasyonlara benzetilebilir bkz. § 82. Ayrıca bkz. C. Pensa, "Some Internal and Comparative Problems" s. 109 vd.

§ 141. Bkz. *Le Yoga*, s. 42 vd., 100 ve devamında alıntılanan ve yorumlanan metinler.

§ 142. Yoga uygulamaları, bunların kökeni ve tarihi hakkında, bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 57-108 (özerklik kazanma teknikleri) 109-148 (Yoga ve Brahmançılık), 149-167 (Yoga ve Hinduizm) Patanjali ve klasik Yoga metinleri üzerine, bkz. agy s. 364-366. Bkz. agy s. 366. Yoga üzerine 1954'e kadar çıkmış eserlerin listesi. Bunların en önemilerini sayalım. S. N. Dasgupta *A Study of Patanjali* (Kalküta, 1920) aynı yazar, *Yoga as Philosophy and Religion* (Londra, 1924), aynı yazar, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought* (Kalküta, 1930), J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1922) aynı yazar *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932), aynı yazar, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst* (Stuttgart, 1958), Alain Daniélou, *Yoga. The Method of Reintegration* (Londra, 1949) Jacques Masu, *Yoga Science de l'homme integral* (Jacques Masu yönetiminde yayımlanmış metinler ve incelemeler Paris, 1953), P. Masson Oursel *Le Yoga* (Paris, 1954), I. Brosse, *Etudes expérimentales des techniques du Yoga* (girişinde J. Filloza'nın bir incelemesi de yer almak acır, "La nature du yoga dans sa tradition" Paris, 1963) Jean Varenne *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, 1973).

Yoga Sūtra'lar, Vyāsa ve Vācaspati-miśra'nın yorumlarıyla birlikte, J. H. Woods tarafından çevrilmiştir *The Yoga-System of Patanjali* (Cambridge, Mass., 1914) Jean Varenne *Huit Upanishads du yoga*'yı (Sekiz Yoga Upanişad) çevirmiştir (Paris, 1971) Yoga-darśana Upanişad çevirisi *Le Yoga et la tradition hindoue* kitabı içinde yayımlanmıştır (s. 232-255).

Yoga Sūtra'lar, dört bölüm veya kitaptan (*pāda*) oluşur. Elabir özdeyş (*sūtra*) içeren birinci kitap, "Yoga enstaz" üzerine'dir (*samādhyāda samādhi kitabı*), elabir özdeyş içeren ikincisine

sādhana-pāda ("drak kitab.") denir, ellibes *sūtra*'lık onuncu bölümü "varika güçleri" (*vibhāva*) isler. Dördüncü ve en son bölüm olan *kaivalya-pāda* (*katvalya* tecrü) ise yalnızca otuzdört *sūtra*'dan oluşur ve büyük olasılıkla daha geç döneme ait bir ektir.

Patanjali'nın tarihi ne olursa olsun (MÖ II yüzyıl veya MS III hatta V yüzyıl) Yoga *Sūtra*'ların yazarının sergilediği çile ve meditasyon teknikleri hiç kuşkusuz hatırı sayılır eskiliktendir, bunlar ne onun ne de çağının keşifleridir, ondan yüzyıllar önce sananmış tekniklerdir. Zaten Yoga *Sūtra*'ların özgün metni de yeni, "felsefi durumlar"a uyarlanmak amacıyla birçok kez elden geçirilmiş olabilir. Çok sayıda yazar bu temel metnin üzerinde fikir yürütmüş ve onu yorumlamıştır. Biziğimiz ilk eser Vyāsa'nın Yoga Bhāṣya'sıdır (VI-VII yüzyıllar), Vācaspati'nın *śra Tatvavaiśārādī* adlı eserinde bu yorumla ayrıca notlar düşmüştür. Bu ilk metnin Yoga *Sūtra*'ların anlaşılmasına yapılmış en önemli katkılar arasında yer alır. Krş. Eliade, *Patanjali et le Yoga* (Paris, 1962), s. 10 vd.

§ 143. Yoga teknikleri üzerine, bkz. *Le Yoga*, s. 57, 108, *Patanjali et le Yoga*, s. 53-101. J. Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue*, s. 14-150.

"Frenlemeler" (*yanma*) ile bedense ve psışik "disipliner" (*nyama*) hakkında bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 58 vd., Varenne, *ag y*, s. 121 vd., Corrado Pensa, "On the Purification Concept in Indian Tradition with Special Regard to Yoga" (*East and West*, özel sayı, 19, 1969, s. 1-35), özellikle s. 11 vd.

Yoga duruşları (*āsana*) ve solunum disiplini (*prāṇāyāma*) üzerine bkz. *Le Yoga*, s. 62-75, 374. *Patanjali et le Yoga*, s. 5-7, 70. Varenne, *ag y*, s. 126-133.

Yoga "yoğunlaşması" (*dhāraṇa*) ve "meditasyon" (*dhyāna*) üzerine krş. *Le Yoga*, s. 75-82, 374-375, Varenne, *ag y*, s. 141 vd. Gerhard Oberhammer, "Strukturen yogischer Meditation," *Verl. der Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, 322 (Vienna, 1977), s. 71 vd., 135 vd.

§ 144. Klasik Yogada İśvara'nın rolü üzerine, krş. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, s. 85 vd. Eliade *Le Yoga*, s. 83 vd. Rıg Veda, Sama Veda ve Yajur Veda'da bulunmayan İśvara'dan Atharva Veda'da altı kez söz edilir. Ama İśvara, aslında en eski Upaniṣadlar'da ve *Bhagavad Gītā*'da kurtuluş peşindeki herkesin amacı olarak ortaya çıkar. krş. J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 139 vd. (Atharva Veda'da İśvara), 144 vd. (Upaniṣadlar ve *Bhagavad Gītā*'da), 158 vd. (felsefede ve klasik Yogada İśvara).

§ 145. *Siddhi*'ler veya "mucizevi güçler" hakkında, bkz. S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund 1932), s. 169-182, aynı yazar, *Siddhi und Abhinna. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala 1935), J. W. Hauer, *Der Yoga*, s. 326 vd., *Le Yoga*, s. 94 vd., 375 (kaynakça), A. Janaček, "The Methodical Principle in Yoga According to Patanjali's *Yogasūtra*," *ArOr* 19, 1951, s. 514-567, özellikle s. 551 vd. C. Pensa, "On the Purification Concept in Indian Tradition," s. 6 vd. 16 vd.

Samādhi hakkında, krş. *Le Yoga*, s. 100 vd. Hauer *Der Yoga*, s. 336 vd. Varenne *Le Yoga*, s. 169 vd., Oberhammer *Strukturen yogischer Meditation*, s. 135 vd.

Patancali'nin betimlediği şekilde, "sekiz uzuvlu" Yoga dışında (yani "fren emeler"den *samādhi*'ye kadar aşıtırmalar ve meditasyonlar dızısı), Hint geleneginde bir de "altı uzuvlu Yoga" vardır (*şadanga-yoga*). Bu dizide, ilk üç "uzuv" (*yama, niyama, āsana*) eksiktir, ama Patancali geleneginde bitmeyen yeni bir "uzuv" ortaya çıkar *Tarka* (tam karşılığı, "mantık yürütme"dir ama burada "en üstün bilgi" anlamında kullanılmaktadır. Bkz. A. Zigmund-Cerbu "The *Şaṅgāyoga*," HR 3, 1963, s. 128-134, C. Pensa "Osservazioni e nferimenti per lo studio dello *şadanga-yoga*," *Istituto Orientale di Napoli Annali* 19 1969 s. 521-528) "Altı uzuvlu" bu yoga sistemi geç dönem Budizmi ve Tantracılıkta önemli bir rol oynamıştır, bkz. c. III Bkz. Günter Grönbold. *Şadanga Yoga* (Açılış Konuşması Münih 1969) özellikle s. 118 vd (*Kalācakra-Tantra*) 122 vd (*Şadanga Yoga*'yı öğretmiş unlu hocaların istesi.)

§ 146. Nihai kurtuluş ve *civan-nukta*lık ("yaşarken kurtulmuş") hali konusunda bkz. *Le Yoga*, s. 100 vd, bkz. Roger Godel, *Essai sur l'expérience abérat ice* (Paris, 1951), Varenne, *Le Yoga*, s. 162-163 "Tanımları gereği, "iyilik ve kötülüğün ötesine geçmiş" bu insanüstü kişiler dünya değerlerini dikkate almak zorunda değildir. Onlara her şey mübahtır ve *samādhi*'yi gerçekleştirdiğini iddia eden (ya da buna içtenlikle inanan) çok sayıda yoginin yeryüzünde "kendi cennetlerinde gibi yaşamak" için bu durumdan yararlandığı anlaşılmaktadır. Davranışları artık neden-sonuç ilişkilerinin dışına çıktığı için metafizik açıdan bunu yapmaya hakları vardır. Davranışları nedenselliğe bağlı değildir çünkü *civan-maria* tanımı gereği her türlü arzadan kurtulmuştur (çünkü tüm *vāsanā*'lar yok edilmiştir): davranışları herhangi bir sonuca da yol açmaz, çünkü kurtulmuş ruh artık *harman*ın etkisinde değildir. O zaman böylesi bir durumda her türlü davranış serbest olur ve bu nedenle *civan-nukta*nın mutlak yalnızlık halinde olduğu söylenir" (Varenne, s. 162)



BUDHA VE ÇAĞDAŞLARI



147. Prens Siddhārta— Budizm, kurucusunun kendin, ne tanının bir peygamberi, ne de onun temsilcisi ilan ettiği, üstelik Tanrı-Yüce Varlık düşüncesini bile teddeden tek dindir. Ama o kendisinin “Uyanmış” (*budha*) olduğunu söyler ve bu noktadan hareketle ruhanı rehber ve ustaz olduğunu ileri sürer. Onun tebliği insanların kurtuluşunu amaçlar. Bu soteriyolojik çağrışı bir “dın” haline getiren ve tarihsel Siddhārta kişiliğini oldukça erken bir dönemde tanrısa bir Varlığa dönüştüren de, onun bu “kurtarıcılık” ünüdür. Budist dın âlimlerinin teolojik spekülasyonlarına ve masalsılaştırma çabalarına, Budhayı mitsel bir kişilik veya bir güneş simgesi olarak gören Avrupa kaynaklı kimi yorumlara karşın, bu kişiyi için tarihselliğini inkâr etmek için bir neden yoktur.

Araştırmacıların çoğu geleceğin Budha'sının büyük olasılıkla MÖ 558'in nisan-mayıs aylarında (veya bir diğer rivayete göre MÖ 567'de), Kapilavastu'da doğduğunu kabul etmektedir. Küçük bir kral olan Śuddhodana ile onun ilk eşi Mâyâ'nın oğluydu, onaltı yaşında evlendi, yirmidokuz yaşında saraydan ayrıldı, “yüce ve tam Uyanış”a MÖ 523'un nisan veya mayısında (veya MÖ 532) erişti ve hayatının geri kalanında çağrışını yaydıktan sonra MÖ 478'in (veya MÖ 487) kasım ayında, 80 yaşında son nefesini verdi. Ama bu birkaç tarın ve ilerde anlatacağımız bazı olaylar, Budha'nın –kendisine inananların anıdığı şekliyle– yaşamoykusunun tamamı değildir asla, çünkü gerçek kimliği –“Uyanmış Kişi”– bir kez kamuya açıklandıktan ve muritleri tarafından kabul edildikten sonra, hayatı dönüşmüş ve büyük kurtarıcılara özgü mitolojik boyatlar edinmişti. Gerçi bu “mitojileştirme” süreci zamanla buyudu, ama daha Ustat hayattayken de işlemeye başlanmıştı. Ama bu masalsı yaşamoykusunu dikkate almak gerekir, çünkü gerek Budist teoloji ve mitolojide gerekse sofuluk edebiyatı ve plastik sanatlarda asıl yaratıcılık ondan kaynaklanmıştır.

Bu nedenle geleceğin Budha'sının *bodhisattva* nın (“Uyanmış varlık”) henüz *tuṣita*’lar göğünde bir tanrıyken, ana-babasını kendisinin seçtiği söylenir. Günahsız bir hamile kalış söz konusuydu, *bodhisattva* anasının sağ bögüne bir fil veya alt aylık bir bebek biçiminde girmişti (Eski versiyonlarda yalnızca annenin gördüğü düştü ve bu düştü bedenine giren filden söz edilir.) Hamilelik süreci de günah-

sızdı; çünkü *bodhisattva* ana rahminde değil, değerli taşlardan yapılmış bir sandıktaydı. Doğum bir bahçede gerçekleşti. anne bir ağaca tutundu ve çocuk onun sağ bögüründen çıktı.

Bodhisattva doğar doğmaz kuzeye dönüp yedi adım attı ve bir aslan gibi "kükreyip" haykırdı. "Ben dünyanın en yücesiyim, dünyanın en yaşlısıyım, dünyanın en yaşlısıyım, bu benim son doğuşum, artık benim için yeni varoluş olmayacak!"¹ Demek ki bu doğum onun, geleceğin Budha'sının doğar doğmaz kozmostan aşkın olduğunu, ("dünyanın doruğu"na ulaşmıştır ve zamanla mekânı hıkmmsuz kıldığını (çünkü "dünyanın en yaşlısı" ve "ilk doğanı"dır) bildirmektedir. Birçok mucize bu olayı müjdeliler. *Bodhisattva* bir Brahman tapınağına götürölünce tanrıların tasvirleri "yerlerinden kalkmış, *Bodhisattva*'nın ayaklarına kapanmış" ve "onun onuruna bir ilahî söylemişlerdi."² Babası çocuğı Siddharta ("Ulaşılmış Amaç") adını koyar. Kahinler bedenini inceleyince, "Ulu Adam"ın (*mahāpuṣṣa*) 32 asıl ve 80 ikilicil işaretini tanıyıp, onun bir Evrensel Hükümdar (*cakravartin*) veya bir Budha olacağını açıklarlar. Yaşlı bir rıış olan Asita Himalayaların doruklarından Kapilavastuya kadar uçarak yeni doğan bebeğı görmek ister, onu kucğına alır ve onun Budha olacağını anlayınca ağlamaya başlar, çünkü kendisinin Asita'nın ömrünün onun peşinden gümeye yetmeyeceğini bilmektedir.

Doğumdan yedi gün sonra Māyā ölür ve *tuṣita* göğünde tanrı olarak yeniden doğar. Yedi yıl boyunca çocuğı teyzesi, buyatır. Daha sonra her Hintli prensin aldığı türden bir eğitimden geçer ve gerek ilimlerde, gerekse beden eğitiminde kendini gösterir. Onaltı yaşındayken komşu ülkelerden iki prenses Gopā ve Yasodharā ile evlenir. Onuç yıl sonra Yasodharā ona bir oğul verir. Rāhula Budist çile geleneğinin hiç hoşlanmadığı bu ayrıntılar muhtemelen gerçektir. Zaten Rāhula'nın doğumundan kısa bir süre sonra, Siddharta saraydan kaçar ve böylelikle ancak bir oğul veya torun sahibi olduktan sonra dünyadan el çekmeye izin veren Hint toresine de uyar.

Bu Büyük Ayrılış çevresinde, eksiksiz bir senaryo kurgılanmıştır. En eski metinlere göre, Budha, müritlerine yaşlılık, hastalık ve ölüm üzerinde düşünme yaşam sevincini yitirdiğini ve insanlığı bu üç kötülüğten kurtarmaya karar verdiğini açıklamıştır. Efsanede olay daha da dramatik bir biçimde sunulur. Kahinlerin uyardığı Śuddhodana, genç prensi sarayında ve koruluğunda tecrit etmeyi başarır.

Majjhima Nikāya, II, s. 123. Yedi adım simgeselliğı hakkında bkş. Elade, *Mythos, reves et mysteres*, s. 149 vd.

² *Lalitā Vistara*, s. 118 vd. A. Fouche: *La vie du Bouddha*, s. 95 vd.

Ama tanrılar babanın planını boşa çıkarır ve koruluğa çıkan Siddhârta ilk gün bir asaya yaslanan çokmuş bir ihtiyarla ertesi gün 'zayıflamış morarmış, ateşler içinde yanan bir hasta'yla, üçüncü gün ise mezarlığa götürülen bir oluyla karşılaşır. Arabacısı ona hastalıktan, yaşlılıktan ve olumden kimsenin kaçamayacağını açıklar. Sonunda, bahçeye son çakışında prens dilenen, sakın ve dâğin bir ermiş görür ve insanlık halinin sefaletlerine dinin derman olabileceğini kanıtlayan bu görüntü onu teselli eder.

148. Büyük Ayrılış— Tanrı ar, dünyadan vazgeçme kararını güçlendirmek için, gecenin ortasında Siddhârta'yı uyandırıp uyuyan eşlerinin çıplak ve tatsız bedenlerini seyretmesini sağlarlar. O zaman seyisi Çandakayı çağırır, atına biner ve tanrılarının uyuttuğu kentin güneydoğu kapısından çıkar. Kapılavastudan on fersah kadar uzaklaşıncaya durur. kılıcıyla saçlarını keser, giysilerini deşirip avcı kılığına girer ve Çandaka'yı atıyla birlikte saraya geri gönderir. Durdugunda oraya kadar kendisine eşlik eden tanrılar grubunu da başından savmıştır. Artık Budha'nın elisanevi yaşamoyküsünde tanrılar hiçbir rol oynamayacak, amacına hiçbir doğaüstü yardım almadan kendi olanaklarıyla ulaşacaktır.

Gotama adını (ailesinin Śākya kabilesi içindeki adı) alıp gezgin bir çileci olur ve Vaiśālī'ye (Pali dilinde Vesālī) yönelir. Orada Brahmanca bir ustaz olan Arāda Kālāma bir tür klasik çağ öncesi Sāmkhya öğretmektedir. Bu öğretiyi çok çabuk beller fakat onu yetersiz bulduğu için Arāda'yı terk edip Magadha'nın başkenti Rājagṛha'ya gider. Genç çileciden çok etkilenen kral Bimbisāra, ona krallığının yarısını teklif eder, ama Gotama bu baştan çıkarıcı öneriyi reddeder ve bir diğer ustazın, Udraka'nın öğrencisi olur. Udraka'nın öğrettiği yoga tekniklerinde de aynı kolaylıkla ustalaşır, ama tatmin olmayarak onu da terk eder ve peşinde beş mandıyla Gayā'ya yönelir. Felsefe ve yoga konularındaki çiraklığı bir yıl sürmüştür.

Gayā yakınında, sakın bir inziva yeri bulup yerleşir ve altı yıl boyunca nefesine en ağır eziyetleri çekmiştir. Günde bir dana taneyle beslenmeyi başarır, ama daha sonra mutlak bir oruca girmeye karar verir, nareketsiz, neredeyse iskelete dönmüş bedenıyla sonunda toza toprağa karışacak hale gelir. Bu amansız çilelerin ardından Śakyamuni (Śākya'ların çilecisi) unvanını alır. Nefs eziyetinin en uç sınırına ulaştığında ve içinde yaşamı gücünün yalnızca binde biri kaldığında çilenin bir kurtuluş aracı olamayacağını, anılar ve orucuna son verme kararını alır. Hindistan'ın her yerinde *tapas*'ın sahip olduğu büyük saygınlık düşünülürse, geçtiği deneyim yararsız sayılmazdı. Geleceğin Budha'sı felsefeye (Sāmkhya) ve Yogaya hakim olduğunu

açıklayabilirdi dünyayı terk etmeden önce de prenslik hayatının bütün zevklerini tatmıştı. İnsan deneyimlerinin sonsuz çeşitliliğini oluşturan kültürün, aşkın ve gücün büyük mutlulukları ve hayal kırıklıklarından gezgin bir dindarın yoksulluğuna, yığınların vecdine ve murakabesine² çilecinin inziva ve niyazına kadar hiçbir şey ona yabancı değildi artık

Gotama dindar bir kadının kendisine sunduğu pirinç lapasını kabul edince, buna canları çok sıkılan beş müridi onu terk edip, Benares'e Varanasi) gittiler. Bedemi bu gıdayla mucizevi bir biçimde kendini onaran Sakyamuni, bir ormana yöneldi, bir incir ağacını (*ashvattha*, *Ficus religiosa*) seçti ve onun dibine oturdu, "uyanış"ı elde etmeden oradan kalkmamaya karar vermişti. Ama Sakyamuni meditasyona dalmadan önce, Mâra'nın, "Ölüm"ün saldırısına uğradı, çünkü bu büyük tannın onun doğumların, ölümünün ve yeniden doğumunun eylemi ve ebedi döngüsünü sürdürerek çok yaklaştığı selameti kendi krallığını sona erdireceğini anlamıştı. Korkunç bir ıstıslar, hayaletler ve canavarlar ordusu saldırıya geçti, ama Sakyamuni'nin önceki sevapları ve "dost canlısı mızacı" (*maitri*) çevresinde bir koruma alanı oluşturdu ve bu saldırı karşısında hiç sarsılmadı

O zaman Mâra bir zamanlar yaptığı gönüllü bir fedakârlık sayesinde kazandığı sevaplar nedeniyle, ağacın altındaki yerin kendisine ait olduğunu iddia etti. Sakyamuni, de daha önceki varoluşlarında sevaplar bıraktırmıştı, ama hiçbir tanığı olmadığı için, "bütün varlıkların tarafsız anası"nın yardımına çağırdı ve Budist ikonografide klasikleşmiş bir hareketle sağ eliyle toprağa dokundu. O zaman Toprak yarı beline kadar kendini gösterdi ve Sakyamuni'nin sözlerime kefil oldu. Ama Mâra, yani Ölüm aynı zamanda Kâma, yani Eros'tur —ruhayetinde Hayat Ruhudur— ve *bodhisattva*'nın dünyaya sunmaya hazırlandığı selamet aynı zamanda hayatı da tehdit etmektedir. O zaman sayısız kadın, çiçeğin çevresini sardı ve çıplak bedenleriyle, çeşitli ciltlerle onu baştan çıkarmaya çalıştılar, ama bu çaba boşunaydı. Yenilen Mâra gün batımından önce geri çekildi.³

149. "Uyanış". Yasanın Vaaz Edilmesi— Mâra'nın saldırısına ve yoldan çıkarma çabasına ilişkin bu mitoloji Sakyamuni'nin mutlak ahlaki saflığını ilan etmektedir. O zaman bütün ünsel güçlerini merkezi soruna yoğunlaştırabilir. Acıdan kurtuluş. Birinci gece, uykusuz seyrinde meditasyonun dört aşamasını dolaşır ve "tanrısal

² Dikkati belli bir noktaya toplama —*yon*

³ Bununla birlikte Mâra geri dönülmez bir zanele uğramamıştır ve uzak bir gelecekte o da Budha'nın mançları'nı kabul edip kurtulacaktır.

gözü." (§ 158) sayesinde dünyaların butununa ve onların sonsuz geleceğini, yani *harman*'ın yönettiği korkunç doğumlar, olamler ve yeniden bedenlenmeler (*reinkarnasyon*) döngüsünü kavrar. İkinci gece, uykusuz seyrinde daha önceki sayısız varoluşunu gözden geçirir ve birkaç kısacık an içinde ötekilerin sonsuz varoluşlarını görür. Üçüncü geceki seyrin *bodhi*yi Uyanış, oluşturur" çünkü doğumlar ve yeniden doğumların cehennemî döngüsüne olanak veren yasayı, "karşılıklı bağımlılık içindeki oniki üretilen" yasası adı verilen yasayı (§ 157) anlar ve aynı zamanda bu "üretilenler"i durdurmak için gerekli koşulları keşfeder. Artık dört Soylu Gerçeğe sahiptir. Gün doğarken, o artık Budha, "Uyanmış"tır.

Budha, "Uyanış alanı"nda yedi hafta kalır. Rivayetlerin naklettığı mucizevi olaylar içinde Mâra'nın son yoldan çıkarma girişimini akılda tutalım. Kötü Kış'ın (Budha) keşfettiği selamet öğretisini tebliğ etmeden hemen *parinirvâna*'ya girmesini önerir. Ama Budha, ancak eğitilmiş ve iyi örgütlenmiş bir cemaat oluşturduktan sonra oraya gireceğini söyler. Bununla birlikte Budha kısa bir süre sonra, böylesine güç bir öğretiyi yaymaya gerçekten değer değmeyeceğini kendine sorar. Kararında ısrar etmesini sağlayan, Brahmâ'nın müdahalesi ve özellikle de kartarılabilecek belli sayıda insan bulunduğu konusundaki kesin kanıdır. Benares'e yönelir ve "tanrısal göz"üyle kendisini terk etmiş beş müridin fark eder. Onları bugünkü Sarnâthın yerinde olan bir manastırda bulur ve kendisinin Budha olduğunu açıklar. Acı acının kökeni, acının durdurulması ve acının kesilmesine giden yol hakkındaki dört Soylu Gerçeği onlara anlatır (§ 156).

Bu ilk açıklama, "Yasa (dharma) çarkının döndürülmesi söylevi"dir. Beş mürid onun dinini kabul eder ve "aziz" (*arhat*) olur. Kısa bir süre sonra Benares'te bir sarrafın oğlu da yeni dine geçer ve onu ailenin diğer üyeleri izler. Cemaatin (*sangha*) mevcudu hızla 60 kişiye yükselir ve Budha onları ülkenin çeşitli yerlerinde tek başlarına vaazlar vermeye gönderir. Kendisi ise Uruvilva'ya yönelir ve orada bir dişi mucize sayesinde özellikle tanrı Agni'ye tapan brahmanlara, üç Kâşyapa biradere öğretisini kabul ettirmeyi başarır. Daha sonra Budha, Kâşyapa'nın 1000 müridine seslenir. Onlara bütün evrenin tutku ateşleriyle tutuştuğunu gösterir, onlar da öğretiyi kabul edip, hepsi *arhat* olur.

O andan itibaren yeni dinin kabul edenlerin sayısı çoğalır. Râcagrha'da, Magadha'nın genç kralı Bimbisara, Budhaya ve cemaatine bir manastır bağışlar. Yine Râcagrha'da Budha önde gelen iki din adamına, Sânputra ile Maudgalâyana'ya ve çileci Mahākâşyapa'ya öğretisini kabul ettirir. Her üçü de Budizmin tarihinde namın sayılır bir rol oynayacaktır. Bir süre sonra Kötü Kış'ın babasının çağrısına boyun

eğer ve büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Kapilavastuya gide. Bu ziyaret, birçok dramatik olaya ve masalsi mucizelere sahne olur. Budha babasına ve birçok akrabasına yeni öğretiyi kabul ettirmeyi başarır. Bu akrabaların içinde kuzenleri ruhbandan olmayan baş müridi Ānanda ve yakında ona rakip olacak Devadatta da vardır.

Budha Kapilavastu'da fazla zaman yitirmez. Rācagrhaya döner, Śrāvastī ve Vaiśālī'yı ziyaret eder ve çeşitli gorkemli intisaplar birbirini izler. Babasının ağır hasta olduğunu öğrenince, yeniden onun yanına gider ve ona azıtlık mertebesine yükseltir. Dul kalan kraliçe uvey oğlundan kendisini de cemaatine kabul etmesini ister. Budha bunu reddeder, ama kraliçe hepsi rahibe olmak isteyen prenseslerden oluşan bir mayetle ona Vaiśālī'ye kadar yaya olarak izler. Ānanda da kraliçeyi savunur ve sonunda Budha rahibelere keşişlerden daha katı kurallar koyduktan sonra onu kabul eder. Ama bu istenmeden alınmış bir karardır ve aslında 1000 yıl sürecek Yasamın, kadınlar kabul edildiği için yalnızca 500 yıl ayakta kalacağını açıklar.

Bazı müritlerinin gerçekleştirdiği mucizelerin ardından, Budha "mucizevi güçler"in sergilenmesine karşı çıkar (§ 159). Bununla birlikte rakipleri olan "altı ustad"a karşı mücadelesinde en büyük mucizelerden birini bizzat gerçekleştirmek zorunda kalır. Kimi zaman yerden devasa bir mango ağacı çıkarır, kimi zaman gökkuşağının üstünde doğudan batıya gezinir veya kendi imgesini havada sonsuza dek çoğaltır ya da Indra'nın göğünde annesine öğüt vermek için uç ay kalır. Ama bu masalsi anlatılar ilk rivayetlerin içinde yer almaz, o nedenle "mucizevi güçlerin (siddhiler, yasaklanması ve insanları dine ikna etme yöntemi olarak "hikimete" (pramā) verilen önem, muhtemelen Budha'nın özgün öğretisinin parçalarıdır."⁴

Tahmin edilebileceği gibi, Budha'nın başarılarını kıskanan rakip ustalar, iğrenç flouralarla onu gözden düşürmeye uğraşır, ama bu çabaları boşunadır. Keşişler arasındaki sıradan kavgalar ise daha tehlikelidir, Uyanıştan dokuz yıl sonra manastır kurallarının bir ayrımı hakkında Kausāmbi'de patlak veren kavga bunlara örnek gösterilebilir (heladaki taharetlenme brijını kullandıktan sonra yeniden doldurmak gerekip gerekmediği söz konusudur). Ustalar hasımları yatıştırmaya çalışır, ama kendisinden bu tür işlerle uğraşmaması rica edilir ve o da Kausāmbi'

⁴ Yine de yaşamoykusu yazatır. S. 131 Budha'nın havadaki yolculuklarından söz eder.

den ayrılır⁵ Çok öfkelenen ve ruhbandan olmayan müritler de Kutlu Kış'ın ayrılmasına yol açan keşişlere bağışları keser ve matçı kavgacılar teslim olmak zorunda kalır

150 Devadatta'nın Mezhep Ayrılığı. Budizme Son Geçişler Budha *Parinirvāna*'ya Giriyor— Kaynak ar Budha'nın kariyerinin orta dönemi hakkında çok belirsiz bilgiler veriyor Yağmur mevsiminde Budha kentlere yakın *vihāra*'larda (manastır) vaaz vermeyi sürdürüyordu Yılın geri kalanında, yanında en yakın müritleriyle İyi Yasayı vaaz ederek ülkeyi dolaşıyordu Yaklaşık olarak MÖ 509'da, yirmi yaşındaki oğlu Rāhula son keşiş oldu Bununla birlikte yaşamöyküsünde bazı görkemli Budizme geçiş öyküleri anlatılır, örneğin bilmece sorucu Yakşa diye biri, meşhur bir haydut veya Bengala zengin bir tüccar Budist olmuştu demek ki Üstad'ın unu vaaz verdiği yörenin sınırlarını çok aşmıştır

Budha 72 yaşına gelince (MÖ 486), kıskanç kuzeni Devadatta, cemaatin yönetimini kendisine bırakmasını istedi Bu isteği reddedince Devadatta önce krallık katiller tutarak, sonra da bir kayanın veya tehlikeli bir filin ayaklarının altında ezdirerek onu öldürmeye çalıştı Devadatta bir grup keşişle birlikte daha radikal bir çile vaaz ederek din içinde ayrılığa yol açmıştı —ama Śānputra ve Maudgālyana yoldan çıkanları geri döndürmeyi başardı ve birçok kaynağın belirttiğine göre, Devadatta, cehennem tarafından canlı canlı yutuldu Kutlu Kış'ın son yılları korkunç olaylar, bu arada da kabilesi Sākya'nın uğradığı yıkım ve Śānputra ile Maudgālyana'nın ölümlerine karardı

Yaklaşık olarak MÖ 478'in yağmur mevsiminde Budha, yanında Ānanda ile birlikte "Bambular Köyü"ne (Venugrāma) yerleşti ve orada çok ağır bir dizanteriye yakalandı Krizi atlattı, Ānanda, "Kutlu Kış'ın Cemaat konusunda talimatlarını bırakmadan son nefesini vermeyeceğinden" otıra çok sevindi Ama Budha, kendisinin bütün Yasayı öğrettiğini bazı üstatların yapığı gibi hiçbir gerçeği gizli tutmadığını, söyleyerek yanıtladı onu, o artık "bunak bir ihtiyar" olmuş, hayatın sonuna gelmişti ve bundan böyle müritleri yardım için Yasaya başvurmak zorundaydı

Bununla birlikte bazı kaynaklarda⁶ bu anlatılana anlamlı bir bölüm eklenir Vaisāl'ye dönen Budha, kutsal Cāpala ormanında dinlenir ve Ananda'nın önünde uç

⁵ Bu anlamlı bir olaydır manastır toresinin karşı yönde birçok örnek bulunmakla birlikte mutlaka Budha tarafından düzenlenmediğini göstermektedir bkş J Fulkovat *L'Inde classique*, II s 485

kez bu yerin hoşluğunu ve "Hindistan kıtası"nın çeşitlilik içindeki güzelliğini över kendisine rica edilirse Budha'nın varlığının "kozmetik bir dönem boyunca veya kozmik bir dönemin geri kalanı boyunca sürüp gidebileceğini" ekler. Ama Ānanda her seferinde sessizliğini korur ve Ustat ondan uzaklaşmasını ister. O zaman Māra yanına yaklaşır ve *saṃgha* (cemaat) sağlam bir şekilde oluşunca *parinirvāna*'ya gitme sözünü hatırlatır. Kulu Kişi, "Kaygılanma ey Kötü artık beklemene gerek kalmadı" diye yanıt verir. Geri kalan ömründen vazgeçer ve o anda yer sarsılır. Ānanda üstad na bu beklenmedik olayın nedenini sorar ve neler olup bittiğini öğrenince kozmik dönemin sonuna kadar hayatta kalması için ya varır. Ama Budha Māra'ya verdiği sözden vazgeçemez. Bu senin hatan Ānanda. Eğer sen yazgısı önceden belirlili olana bunu rica etseydin ey Ānanda o birinci ve ikinci talebimi reddedecek, ama üçüncü seferinde isteğini yerine getirecekti. Demek ki bunlar senin hatan ey Ānanda."⁶

O zaman mundinden Vaiśālī'de bulunan keşşeleri toplamak için bir kısı birden Pāpā'ya gider. Orada demirci Cānda onları akşam yemeğine davet eder. Sofrada bir "domuz yahnisi" domuz etinden veya domuzların çok düşkün olduğu bir tür mantardan yapılan bir yemek vardır. Bu yemek kanlı d zantariye yod. açar. Budha'nın henüz ve güçlüğüyle inyeştiği hastalık anlaşılan nüksetmiştir. Yine de Malla'ların başkanı olan Kuśinagara'ya doğru yola çıkar. Zahmetli bir yürüyüşün ardından bir kin düşen Budha bir korulukta, iki ağacın arasında yüzünü batıya başını kuzeye verip sağ tarafına uzanır, sol bacağına sağ bacağının üzerine uzatır. Ānanda hıçkırıklara boğulur, ama olmak üzere olan ona teselli eder: "Yeter Ānanda kendine eziyet etmeyi ve sızlanmayı kes. Doğmuş olanın ölmeyeceğini mi sanıyorsun? Kesinlikle olanaksız bir şey bu."⁷ Daha sonra herkesin önünde Ānanda'nın bağlılığını över ve ona azırlık mertebesine çıkacağı güvencesi verir.

Ānanda'nın haber saldıgı Malla'lar, büyük bir kalabalık halinde Kulu Kişi'nin çevresinde toplanmıştır. Budha bir din adamı olan Subhadra'yı kendi mançına ikna

⁶ *Divyā Avadāna*, s. 200 vd. E. Burnouf tarafından çevrilmiştir. *Introduction*, s. 74 vd.) ve Windisch'in tcelediği diğer metinler *Māra und Buddha*, s. 33 vd. Ayrıca kırs. Foucher, s. 303 vd.

⁷ *Mahāparinirvāna Sūta*, II 40; çev. Foucher, s. 303. Ānanda'nın o ümcul dalgınlığı bölümü kuşkusuz Budha'nın ölümünü açıklamak için uydurulmuştu. Çünkü Budha nasıl doğumunun koşullarını belirlemişse varoluşunu da sonsuza dek uzatabilirdi. Bunu yapmaması kendi hatası değildi. Yine de ne efsane, ne de Budist cemaat Ānanda'yı ekeleydi, bu durum din savunması amacıyla araya katılmış bir bölümin söz konusu olduğunu kanıtıyor.

⁸ *Mahāparinirvāna Sūta*, V, 14.

etükten sonra müminlerini çağırarak, onlara Yasa ve Disiplin hakkında hâlâ bir kuşku kalıp kalmadığını sorar. Hepsini sessiz kahr. O zaman Budha son sözlerini söyler: "Size sesleniyorum ey dölenci keşişler! Yok olmak şeylerin yasasıdır. Sakın çabalarınızı gevşetmeyin!" Nihayet üçüncü ve sonuncu uykusuz gecede meditasyonun dört aşamasını da kateder ve son nefesini verir. Kārttika dolunay gecesidir tarih MÖ 478'in (veya bir başka rivayete göre 487'nin) kasım ayıdır.

Sanki bu kadar insan, bir ölümü dengelemek ister gibiydi. Budha'nın cenaze töreni birçok efsaneye yol açmıştır. Malla'lar çok sayıda kumaşa sarılmış ve bir zeytinyağı leknesinin içine konmuş ölüyü yedi gün boyunca müzik ve danslarla onurlandırdılar, çünkü ona yapılan cenaze töreni bir *cakravatim* olan kral için düzenlenen cenaze töreniyle aynıdır. Kokulu dallardan yapılmış odun yığınının üzerinde yakılmadan önce, ceset Kuşinagara'da dolaştırılacaktır. Ama odun yığını, üstadıyla aynı yolu sekiz gün üç bir mesafeyle takip eden mürit Mahākāśyapa'nın geçişinden önce tutuşturamaz. Mahākāśyapa cemaatin birinci önderi olduğu için, en azından Kutla Kışı yakılırken orada bulunması gerekmektedir. Nitekim efsaneye göre, büyük müridinin alınıp sürüp tapınabilmesi için Budha'nın ayakları tabuttan dışarı çıkar. O zaman odun yığını kendiliğinden alev alır. Kutlu Kışı kendi bölgesinde olduğu için kemiklerini Malla'lar alır. Bununla birlikte komşu halklar da *stūpa*'lar dikmek için kendi paylarını ister. Malla'lar bunu önce reddeder, ama onlara karşı bir koalisyon oluşturulacağı tehdidi üzerine kemiklerin sekize bölünmesini kabul ederler. Kutsal emanetler, küllerin konduğu kavanoz ve kömürleşmiş odunlar üzerine *stūpa*'lar dikilir.

151. Dinsel Ortam: Gezgin Çileciler— MÖ VI yüzyılın başına doğru, Hindistan'ın Ganj çevresi çok zengin bir dinsel ve felsefi etkinlik dönemi yaşadı. Bu dönem haklı olarak aynı çağda Yunanistan'da görülen unsel gelişimle karşılaştırılmıştır. Brahmanca gelenekleri izleyen din adamlarının ve gizemcilerin yanı sıra, sayısız *śramana* ("çaba harcayanlar" Pali'de *samana*) grubu içlerinde yoginlere, buyuculara, diyalektikçilere ("sofistler"), hatta Cārvaka'ların ve Lokāyata'ların habercisi materyalistlere ve nihilistlere rastlanan gezgin çileciler (*parivrajaka*) vardı. Bazı gezgin çileci tipleri Vedalar çağına ve Veda sonrası döneme dek dayanıyordu. İçlerinden çoğu hakkında, isimleri dışında fazla bir şey bilmiyoruz. Öğretilerine, Budist metinlerde ve Cayna metinlerinde bölük pörçük bir biçimde değinilmektedir. Üstelik hem Cayna'ların hem de Budistlerin saldırdığı bu öğretiler çoğu zaman bozulmuş ve gülünçleştirilmiş bir halde sunulmaktadır.

Bununla birlikte bütün bu *śramana* lar hem insanın varoluşundan, hem de Brahmancı ritüellerde örülük oarak bulunan öğretilerden tksıntı duyarak, muhtemelen dünyadan e. etek çekmişti. *Śramana* ların anlayıp hâkim olmaya çalıştığı, ruh göçleri (tenasüh) mekanizması ve onların gizemli itici gücü o an eylemci (*harman* Aşırı çileden para-Yogacı esrimeye veya maddenin aapirik çözümlemesine en karışık metafiziğe, orji uygulamalarına, mantık dışı bir n.h. lizme veya bayagi materyalizme kadar uzanan çok sayıda ve çeşitli araçlar kullanıyorlardı. Seçilen yollar kısmen *harman* gereğince ruhgöçünü yaşamaya mahkûm edilmiş taşıyıcıya verilen değere bağlıydı. Psşik ölümlü bir organizma mı yoksa yok edilemez olumsuz bir "Benlik" mı söz konusuydu? İlk Upanişadlar da özünde aynı sorunu gündeme getiriyordu (§ 80) ve bu sorun Hint düşüncesinin hep merkezinde yer alacaktı.

Budist metinler ve Cayna metinleri kimi zaman bazı d.n. adamlarının ismini vermeden yalnızca öğretilerini belirtir. Örneğin *Brahmacala Sutta* uzun bir öğretiler kataloğu sunar: "Bazıları, benliğin (*atta* Sanskritçede *ātman*) ve dünyanın ezelî ve ebedî olduğunu ı eren surek, psşik bir disiplinle (Yogada bu disiplin *samādhi* yle zaten mevcuttur) önceki varoluşların hatırlanması gibi doğaüstü güçler ednerek, zaman n geçmiş döngüleri üzerine spekülasyon yapar. Bazıları kimi zaman ezeli ve ebedî oluşu kimi zaman da ezeli ve ebedî olmayışı ı eren surek, örneğin ezeli ve ebedî Brahmanın karşısına onun kalıcı olmayan yaratımlarını koyar. Bazıları benliği bedenle özdeşleştirir ve bu nedenle benliği kalıcı olmayan bir olgu kabul eder. Bazıları dünyanın sonsuzluğunu, bazıları se sonluluğunu kabul eder. Agnostikler bütün sorulardan kaçınır. Bazılarının kanısına göre, benlik ve dünya nedensiz üretilmiştir. Bir diğer grup, bedenın dağılmasından sonra benliğin başına neler geleceğini tasarlayarak, gelecek döngüler üzerine spekülasyon yapar. Bu benlik bilinçli, hatta bir biçim sanıı, olabilir veya hem biçimle hem biçim yokluğuyla ilgisiz, yanı biçim alanına yabancı olabilir, sonlu veya sonsuz olabilir, mutsuz duygular hissedebilir. Ya da bilinçsizdir veya ne bilinçli ne bilinçsizdir ve onun hakkındaki her şey inkâr edilir vb."⁹ Suçlanan bazı öğretiler çeşitli Budist okullar tarafından yeniden ele alınıp geliştirilinceği için bu katalog çok değerlidir.

Sahipleri belli olmayan bu öğretiler dışında, kaynaklarda bazı mezheplerin adları da korunmuştur. Biraz ı eren bazıların en önemileri üzerinde duracağız. Başlıca ustası Makkhaı Gsāla olan Ācivika lar ve Nigrantha lar ("Yersiz"ler) yanı Manavira nın müritleri olan Caynalar. Gotama'nın ustaları, Ārāda Kālāma ve Rud-

⁹ Özetleyen J. Filiozat. *L'Inde classique*, II s. 312

rakaya gelince, Budha onları zekâ ve Yoga yoğunlaşması gacı alanlarında geride bıraksa da, onun meditasyon yöntemi üzerinde hanrı sayı ır bir etkileri olmuştı

Ayrıca *Sāmaññaphala Sutta*,¹⁰ Budha'ya rakıp altı ustadın ad arını sayar Her biri hakkında, "cemaat önderi meşhur bir mezhep kurucusu" bir azız gibi saygı gösterilen, kalabalıkların taptığı yaşlı ilerlemiş bir kişi olduğu söylenir Pürana Kassapa, herhalde eylemin değeri olmadığını vaaz etmiştir, Acıta Keşakambala, Carvâka larınla ne yakın bir materya ızını öğretiyordu Pakadha Kaccâyana'nın öğretisinde yedi ezelî ve ebedî "beden" (*kāya*, yani toprağın, sayun, ateşin, rüzgârın zevkin, zahmetin ve hayatın "beden"leri) ve Sancaya nınkinden muhtemelen kışkuculuk söz konusuydu, çünkü her türlü tartışmayı ustaca başından savıyordu Diğer iki ustat, Makkhan Goşâla ve Nigantha Nâtaputta, yani Mahāvîra dır, bu sonuncusu Budha'nın çağdaşları içinde en önemli dinsel kişilik olmasına karşın, Budist kaynaklarda ondan neredeyse hiç söz edilmez

Birçok *sutta* da *paribbâcaka*'larla karşılaşmalar nakledilir, ama metinler muhatapların öğreti ve törelerinden çok, Kutlu Kışının yanlarına ışık tutar Örneğin Budha onları kendi çilelerinden kibre kapılmakla, başkaların kuçumsemede amaçlarına ulaştıklarını, sanıp bunlarla tatmin olmakla, marifetlerini abartmakla vb suçlar¹¹ Gerçek *samana* veya brahmanın ayırt edici niteliğinin asla dış görünüş çile veya fiziksel eziyet değil, iç disiplin, merhamet, nefis hâk niyeti ruhun batıl inançlardan ve istenç dışı kendi içindenlikten özgürleşmek olduğuna açıklar¹²

152. Mahāvîra ve "Dünya'nın Kurtarıcıları" — Mahāvîra ile çağdaş olmasına, aynı bölgelerde dolaşıp aynı çevrelere girip çıkmasına karşın, Budha onunla hiç karşılaşmadı En güçlü ve en özgün rakıbiyle karşılaşmaktan kaçınma kararının nedenleri bilinmiyor Mahāvîra, Budha'nın rakipler içinde günümüzde bile hâlâ yaşayan bir dinsel cemaat örgütlemeyi başaran tek kişiydi İki ustadın kariyerleri ve dinsel yönelişleri arasında bazı benzerlikler fark edilmektedir Her ikisi de askeri aristokratlar kastındandır (*kṣatriya*) ve daha ilk Upan şadlar'da da rastlanan aynı anti-Brahmançı eğilimi sergilemektedirler Her ikisi de tam bir "sapkın"dır çünkü yuce bir tanrının varlığını ve Vedaların vahiy niteliğini reddeder ve kurbanların gereksizliğini açıklayıp acımasızlığını kınarlar Ama diğer yandan mizaçları açısından birbirlerinden ayrılırlar ve sonuçta öğretileri de uzlaşmaz niteliktedir

¹⁰ *Digha* I 47 vd

¹¹ *Udumbarikā Sihanāda Sutta* (*Digha*, I, 1, 43) vd Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, III, 39 vd.

¹² *Kassapa-Sihanāda Sutta* (*Digha*, I 169 vd, *Dialogues*, I 234 vd

Caynacılık, Budizmden farklı olarak, Mahāvīra'nın tebliğiyle başlamamıştır. Mahāvīra, mucizevi bir dizi Tirthamkara'nın (tam karşılığı "geçit yapanlar" başka bir deyişle "yol açıcılar, selamet habercileri") sonuncusuydu.¹³ Bunlardan ilki olan Rṣabha veya Ādiśvara "ezeli ustaz" önce prens sonra çileci olarak milyarlarca yıl yaşamış, sonra Kailāsa tepesinde nırvānaya ulaşmıştı. Diğer 21 Tirthamkara'nın ef-sanevi yaşamöyküleri aynı kalıba uygundur ve zaten bu kalıp da Mahāvīra'nın hayatının bir modele dönüştürülmesinden başka bir şey değildir. Hepsı başlangıçta prensler, dünyadan el etek çekip dinsel bir cemaat kurarlardı. 23 Tirthamkara olan Pārśva'nın belli bir tarihsellik, nın bulunduğu konusunda fikir birliğine varımıştır. Benaresli bir kralın oğlu olan Pārśva 30 yaşında dünyayı terk etmiş, mutlak ilme erişmiş ve sekiz cemaat kurduktan sonra yüz yaşını aşmışken bir dağın üzerinde Mahāvīra'dan 250 yıl önce son nefesini vermiştir. Günümüzde bile Cayna tapımı ve mitolojisi içinde Pārśva'nın sıradışı bir yeri vardır.

Mahāvīra soylu bir kabilenin şefi olan Siddhārta ile, Magadha'nın egemen ailelerinin akrabası Trisālā'nın oğluydu. Ama efsane onun doğumunu "Dünyanın Kurtarıcılarının geleneksel Kutsal Doğum çerçevesine yerleştirir". 24 ve sonuncu Tirthamkara olacak kızı, Pārśva'nın kurduğu cemaatlerin öğretmeni ve ahlaki mükemmelliğini geri getirmek üzere yeryüzüne inmeye karar verir. Bir brahmanın eşi olan Devānanda'nın bağrında canlanır, ama tatarlar embriyonu bir Magadha prensesinin rahmine taşır. Bir dizi kenanet düşü her iki anne de bir kurtarıcı-cakravartinin doğumunu müjdelir. Ve tıpkı Budha ile Zerdüşt için olduğu gibi, onun doğduğu gece de büyük bir ışıkla aydınlanır.

Çocuğa Vardhamāna, Başarılı adı verilir ve o da Budha gibi prenslik hayatını tanır, soylu bir genç kızla evlenir ve bir çocuğu olur. Ama 30 yaşındayken annesinin babası ölür ve agabeyinden izin aldıktan sonra Vardhamāna bütün malını mülkünü dağıtır, dünyadan el etek çeker ve sırına gezgin çileci giysisini geçirir. Ona üç ay sonunda giysiden de vazgeçer ve onu Pārśva'nın aktardığı gelenekten ayıran ilk yeni ilk budur. Çıpak "üzüne boşluğu giyerek" onüç yıl boyunca kendini en katı çileci iş ve meditasyona verir. Sonunda uzun mücânedelerin ve iki buçuk günlük bir zıkkın ardından, bir yaz gecesi bir şâla ağacının altında, bir nehrin kıyısında "mutlak ilme" erişir. Böylece bir cina ("fatih") olur ve ilerde müritleri Cayna'ar adını alacaktır, ama ona özellik e Mahāvīra, "büyük kahraman" denir. Otuz yıl boyunca gezgin hayatını sürdürür, Gaṅj vadisinin Magadha, Anga ve Vdeha bölgelerinde öğretisini yayar. Mahāvīra da muson yağmurları mevsiminde, diğer

¹³ Ama Budhistler de oldukça erken bir dönemde, hatırı sayılır bir Budha dizisi olan etti

bütün din adamları gibi, bir kentün yakınına yerleşir 72 yaşında Pāvā'da (bugünkü Patna yakınında, ölür "Nirvāna'ya giriş" tarihi hâlâ tartışmalıdır, bazılarına göre MÖ 468, Jacobi ve Schubrig'e göre MÖ 477'dir. Ama her halükârda bu tarih, Budha'nın *nirvānasından* birkaç yıl önceye rastlar.

153. Cayna Öğretileri ve Uygulamaları— Mahāvira'nın kişiliği hakkında aşağı yukarı hiçbir şey bilinmiyor. Doğumunu ve hayatının bazı bölümlerini yücelten mitoloji, tıpkı Budha'nın etrafında şekillenmiş olan gibi, geleneksel Hindistan mitolojisidir. Cayna yasası MÖ IV III yüzyıllarda kitaplaştırılmıştı ama bazı bölümleri çok daha eskidir ve belki de doğrudan üstadın ağzından çıkmış ifadeler de içermektedir. Manāvira'nın öğretisinin ayırt edici niteliği doğanın yapılarına duyulan ilgi ve gerek tasniflere gerekse sayılara karşı tutkusudur. Onan sistemini sayının yönettiği bile söyleneblmiştir (Schubrig). Nitekim, uç bilinç ve beş doğru bilgi türünden, yedi ilke veya kategoriden, beş beden türünden, ruhun değerli ya da değersiz olduğunu gösteren altı boya veya renkten (*leśya*), sekiz "karman maddesi" türünden on dört tinsel vasıf aşamasından vb söz edilir. Diğer yandan Mahāvira, müritlerine sürekli çıplaklık ve sayısız yasası şart koşan katı çileciliğiyle, hem Budha'dan hem de Pārśva'dan ayrılır.

Mahāvira, tanrıların değil, Tanrı'nın varlığını inkâr eder. Tanrılar belli bir mutluluğa sahiptir ama olumsuz değerlerdir. Kozmosun ve hayatın başı yoktur, sonu da olmayacaktır. Kozmik döngüler sonsuza dek yinelenir. Ruhların sayısı da sonsuzdur. Kurtulmuş ruh dışındaki her şey *karman*'ın yönetimindedir. Caynacılığın arkaik yapısının öne çıkaran ayırt edici bir özelliği, panpsizmdir. Buna göre dünyada var olan her şeyin, yalnızca hayvanların değil bitkilerin taşların, su damlalarının vb de bir ruhu vardır. Hayata saygı birinci ve en önemli Cayna buyruğu olduğu için bu panpsizm inancı, sayısız güçlük yaratır. Bu nedenle mikroskopik hayvancıkları bilmeden öldürmesin diye keşiş yürürken önünü süpürmek zorundadır ve güneş battıktan sonra dışarı çıkması yasaktır.

Panpsizm kabulüne dayanan ve hayata mutlak saygıyı vaaz eden bir öğretimin, insan hayatına hiç değer vermemesi ve oruç yoruluyla *nihi* en yuce örnek diye göstermesi bir çelişki olarak algılanabilir. Hayata, yani dünyadaki aç tur içinde var olan her şeye saygı, insan varoluşuna yeniden kutsallaştırmayı ya da en azından ona bir dinsel mana kazandırmayı asla başaramaz. Upanişadlar la dışa vurulan kötümserliği ve hayatı inkârı paylaşan Caynacılık ancak tinsel ve kozmik ötesi bir mutluluk tasarımları (ayrıca bkz. daha ilerde § 190). Nitekim "karman

maddesi"nden kurtulan ruh, 'bir ok gibi' evrenin doraguna doğru fırlar, orada bir tur Empyrios'ta* benzerleriyle buluşur ve iletişim kurar: saf tinsel, hatta tannısal bir cemaat oluşturur. Bazı ırfanî okulları (§ 228) ve önemli farklılıklarla birlikte klasik Sāmkhya ve Yoga'yı (§ 139 vd) hatırlatan bir kotumserlik ve kozmik olmayan "ruhçuluk" söz konusudur.

Karman belirleyici bir rol oynar, çünkü ruha bağlanan ve onu göç etmeye zorlayan psiko-objektif-bedensel bir organizma türü olan *karman* maddesini yaratır. Kurtuluş (*mokṣa*) madde ile her türlü temas kesilerek, yani daha önceden özümsemiş *karman* reddedilerek ve her türlü yeni *karman* etkilenmesi *durdurularak* sağlanır. Tahmin edilebileceği gibi, kurtuluş, bir çile ve zıkkın hayatı taçlandıran Yoga türünde bir dizi meditasyon ve yoğunlaşmayla elde edilir.¹⁴ Doga olarak kurtuluşu yalnızca keşişler ve rahibeler umut edebilir. Ama manastır yolu, sağlığının yerinde olması koşuluyla, sekiz yaşına gelmiş her çocuğa açıktır. Birkaç yıllık öğrenimin ardından çırtak bir üstat tarafından ergin enir ve beş dilekte bulunur. Her nayanı korumak doğruyu söylemek, hiçbir mal sahibi olmamak ve yeni hiçbir mal edinmemek, bakır kalmak. Kabul edilmiş sırasında ona bir bağış çanağı, önündeki yolu süpürmesi için kısa bir süpürge konuşturken ağzını örttüğü (muhtemelen böcekleri yutmamak için) küçük bir muslin parçası verilir. Keşişlerin ve rahibelerin dört ay süren muson yağmurları mevsimi dışındaki gezgin hayatı ner noktasında Mahāvīra'nın nayan öyküdür.

Rivayete göre Mahāvīra olduğunda ruhbandan olmayan geniş bir cemaat dışında 14.000 keşiş ve 36.000 rahibe vardı. Rakamlar muhtemelen abartıdır ama asıl şaşırtıcı olan, munir ve ruhbani dışı cemaat içindeki kadınların sayısındaki fazlalıktır. Bazı Cayna ustalarının keşişler gibi çıplak kalmalarına izin verilmemesi için rahibelerin kurtuluşa erişemeyeceğini düşündükleri de dikkate alınırsa bu durum iyice şaşırtıcıdır. Ama en eski rivayetler de rahibe ve ruhbandan olmayan kadınların yüksek sayısını doğrulamaktadır. Mahāvīra'nın özellikle kendi benzerlerine soylu ve askeri aristokras, üyelerine seslendiği tahmin edilmektedir. Bu çevrelere ait kadınların, kökleri en eski Hint maneviyyauna uzanan Mahāvīra öğretisinde, Brahmanca ortodoksluğun onlara kapadığı bir dinsel yol buldukları varsayılabilir.

* Gökyüzünün, tanrıların oturduğu en yüksek kalın.

¹⁴ Bazı teknikler, daha ileride Patanjali'nin saptayacağı klasik Yoga geleneğiyle tam bir uyum içindedir (§ 143). Örneğin yoğunlaşma (*dhyāna*) psiko-objektif-zihinsel etkinliği bir tek nokta"ya toplamaktır.

154. Ācīvika'lar ve "Kader" in Her Şeye Yeten Gücü – Budha, Maskarın (Makkhalī) Gosāla'yı en tehlikeli rakibi olarak görüyordu. Yıllarca Mahāvīra'nın müridi ve yol arkadaşı olan Gosāla, çile deneyiminden geçti, mucizevi güçler elde etti ve Ācīvika'ların önderi oldu. Budist ve Caynacı yazılarda korunmuş bazı yaşamöyküsü göndermelerine göre, Gosāla güçlü bir buyucuydu. "Buyulu ateş" ile bir müridini öldürmüştü, yine de Mahāvīra ile girdiği bir buyu karşılaşması sonrasında onun lanetiyle ö.đü (muhtemelen MÖ 485-484 arasında)

Ācīvika teriminin etimolojisi aydınlatılamamıştır. Budistlerin ve Caynaların sa dışına ugrayan Ācīvika'ların öğreti ve uygulamalarının bulunup yeniden oluşturulması pek kolay değildir. Rakiplerinin kitaplarında bulunan birkaç alıntı dışında, onların yasalarından bugüne hiçbir şey kalmamıştır. Ama oldukça eski Budizm'den ve Caynacılıktan birçok kuşak geniyeye uzanan bir hareketin söz konusu olduğu bilinmektedir.

Gosāla'yı diğer bütün çağdaşlarından ayıran, katı kaderciği idi. Çağrısının özü, "insan çabası hiçbir sonuç vermez" düşüncesi idi. Ve sisteminin temel taşı bir tek sözcükle özetlenirdi: *niyati*, "kader". "makadderat". Budist bir metne göre, Gosāla "varlıkların bozulmasının, çürümesinin bir nedeni, bir gerekçesi olmadığı" inancındaydı, "Varlıkların temizliğinin de nedeni yoktur, varlıklar nedensiz veya gerekçesiz olarak anır. İnsanın kendisinin yaptığı eylem, ötekının yaptığı eylem, insan eylemi yoktur, güç yoktur, enerji yoktur, insan gücü yoktur, insan cesareti yoktur. Bütün varlıklar, bütün bireyler, bütün yaratıklar, bütün canlı şeyler istençsiz, güçsüz, enerjisizdir. onlar kaderin olağanlıkların, kendi hallerinin çabasıyla evrim gösterir." ¹⁵ Başka bir deyişle, Gosāla bütün Hindistan'a yayılmış *karman* öğretisini reddeder. Ona göre her varlık 8 400 000 eondan (*mahākalpa*) geçerek döngüsünü tamamlamak zorundaydı ve sonunda kurtuluş kendiliğinden, hiçbir çaba harcamadan geliyordu. Budha bu kâsursuz determinizmi çok zalimce buluyordu ve bu nedenle çağdaşları içinde en çok Makkhalī Gosāla'ya saldırdı. "Kader" (*niyati*) öğretisini en tehlikeli öğreti olarak kabul ediyordu.

Makkhalī Gosāla, Hint düşüncesi ufkunda özgün bir yer işgal eder. Belirli bir anlayışı ona doğal görüngüleri ve hayatın yasalarını incelemeye götürüyordu. ¹⁶ Ācīvika'lar, Mahāvīra ve Makkhalī Gosāla'nın ortaya çıkışından daha eski bir töre

¹⁵ *Sāmnaphalasutta*, 54, çev. L. Renou.

¹⁶ Varlıkların duyu sayılarına göre sınıflandırmayı önerdi, bütünsel hayatın dönerselliği üzerine kesin gözlemlere dayanarak doğanın bağrındaki dönüşümlere ilişkin bir öğreti taslağı hazırladı (*parimānavāda*).

uyarımcı çınlıçiplak dolaşıyorlardı. Butün gezgin çileciler gibi yemeklerini dleniyor ve çok katı beslenme kurallarına uyuyorlardı, birçoku açlıktan ölmeye katlanarak hayatına son veriyordu. Tarıkata giriş arkaik nitelikteydi. Aday kızgın bir nesneyi tutarak elerini yakmak zorundaydı, boğazına kadar yere gömü uyor ve saçları tel tel yolunuyordu. Ama Ācīvika ların insel teknikler ne dışkin elim ze hiçbir şey ulaşmamıştır. Onların da kend. çile gelenekleri ve meditasyon reçeteleri olduğunu varsaymak gerek, diğer gizemci okulların en yüksek gök kauna benzetilebilecek bir tur *nirvāṇa*'yı ima eden bazı açıklamalar bunu düşündürmektedir.⁷

⁷ MS X. yüzyıla doğru Ācīvika'lar da, bütün Hindistan gibi *bhavaṇī*'yi benimsedi ve sonunda Vişnu'cu bir mezhebin, Pancaratrıların içine karıştılar. Krş. A. L. Basham *History and Doctrines of Ajīvika*, s. 280 vd.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 147. Şaکیyamunin yaşıamıyıkusa hakkındaki geniş kaynakça içindek en önemli eserleri hatırlatırn E J Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (Londra 1927), A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (Paris, 1949), H. von Glasenapp, *Buddha. Geschichte und Legende* (Zürh, 1950) Rivayetlerin tanhsel değeri Ernst Waldschmidt tarafından çözümlenmiştir. "Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha," *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 3 d.izi no 29 ve 30, (1944, 1948); E. Lamotte, "La légende du Bouddha" RHR 134 1947, s. 37-71, aynı yazar, *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka* (Louvain, 1958), s. 16 vd. André Bareau "La légende de la jeunesse du Bouddha dans les Vinayapitaka anciens" *mens Extremus*, 9, 1962 s. 6-33 aynı yazar, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapitaka et les Vrayapitaka anciens*, I. De la Quête de l'Eveil à la conversion de Śariputra et de Maudgalyāyana (Paris, 1963); II. Les derniers mois, le parinirvāna et les funérailles (Paris 1970. Ecole Française d'Extrême Orient yayını); aynı yazar, "The Superhuman Personality of the Buddha and Its Symbolism in the Mahāparinirvāṇasūtra of the Dharmaguptaka," *Myths and Symbols Studies in Honor of Mircea Eliade* (Chicago, 1969), s. 9-21, aynı yazar "Le Parinirvāna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique" BEFEO 64, 1974, s. 275-299. Son yorumlar Frank E. Reynolds tarafından çözümlenmiştir. "The Many Lives of Buddha: A Study of Sacred Biography and Theravāda Tradition," Frank E. Reynolds ve Donald Capps (ed.), *The Biographical Process* içinde (Lahey 1976), s. 37-61. XIX yüzyılın ilkinci yarısında ve XX yüzyıl başındaki araştırmacılara –"mit-yönelimler" (E. Senart, H. Kern, A. K. Coomaraswamy) ve "tanhsiciler" (H. Oldenberg, I. W. ve Carol ne A. F. Rhys-Davids)– özgü yöntemsel yaklaşımları hatırlattıktan sonra, Reynolds ıki perspektifi, "mit" ve "tanrı" perspektiflerini bütünleştirmeyi amaçlayan yalın tanhlı bazı yaklaşımları çözümlüyor.

Benjamin . Schwartz, Budizmin ortaya çıkışına ve genelde selamet hareketlerine yönelik sosyolojik yorumları nı a dancı niteliğine haklı olarak dikkat çekmiştir. "Budizmin gerçekten Prof. Thapar'ın iden sürdüğü gibi şehirdeki acan çevrelerde ortaya çıkmışsa öze likle bir burjuva felsefes-i olarak üzerimizde bir etk-i bırakması zordur. Kendisi erken dönem Budizmin siyas. ve sosyal öğretilerini vurgularken, Budizmin kabının orada olmadığı hissine sahiptir" bkz. "The Age of Transcendence," (*Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.* içinde *Daedalus*, İlkbahar 1975, s. 1-7), s. 4.

"Ulu İnsan" (*mahāpuruṣa*) simgeselliği üzerine, bkz. A. K. Coomaraswamy, "The Buddha's cūḍā, Hair, and uṣṇīṣa Crown," JRS 26, 1928, s. 815-840. Stella Kramrisch "Emblems of the Universal Being," *Journal of Indian Society for Oriental Art* (Kalkuta), 3, 1935, s. 148-160, A. Wayman, "Contributions Regarding the Thirty Two Characteristics of the Great Person" Liebenthal Festschrift, ed. K. Roy *Sino-Indian Studies* 5, (Santurketan, 1957), s. 243-260.

Meryem'in yapığı doğumda da "Yedi. Adım" izleğı yine karşımıza çıkıyor, kış James'in Öncüncü, böl. VI ve Henri de Lubac'ın yorumu *Aspects du Bouddhisme* (Paris, 1951), s. 126-127.

Bodhisattva'nın tapınağı takdim, Soade Matta'nın bir bölümüne (bol. XXIII) benzetilmiştir "Kutsal Meryem küçük çocukla birlikte (Mısır) tapınağına girdi, tüm putlar yere devrildi" Ama iki anlatı birbirine zıt niteliktedir Mısır putları, İsa Mesih sahte tanrıları tapınıma kaldırdığı için sonsuza dek devrilirken, Brahmanicliğin tanrıları, gelecekteki kurtarıcıya bir saygı işareti olarak secdeye varır; krş Foucher, *La vie du Bouddha*, s. 55 vd

Lalua Visara'da *Asita*'nın başından geçenler uzun uzun anlatılır, s. 101 vd, krş Foucher, a.g.y., s. 61-63'te söz konusu bölümün çevirisi, aynı eserde s. 358) ilgili ikonograf. de nakledilir *Asita*'nın öngörüsü, çocuk İsa'yı kucagina alıp Tanrı'yı kutsayan yaşlı Şimon'un bölümüne benzetilmiştir ("çünkü senin sağladığın harımadığın kartuluşu gözlerimle gördüm," Luka, 2:30-32), bkz Foucher'ın yorumu, a.g.y., s. 63-64 Ayrıca bkz J Brinktrine, "Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempele," *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 38, 1954 s. 132-134, F G W de Jong, "L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara," *Asiatica Festschrift F Weller* (Leipzig 1954), s. 312-325, C Regamey, "Encore a propos du Lalitavistara et de l'épisode d'Asita," *Asiatische Studien*, 27, 1973, s. 1-34

§ 148. Aydınlanma arayışı üzerine bkz Foucher, *La Vie du Bouddha*, s. 112 vd

Maddeciler (Lokayata) hakkında, bkz *Le Yoga*, s. 366-367'deki kaynakça Şu eserler eklenabilir Debiprasad Chattopdhyaya, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism* (Yeni Delhi, 1959) Māra'nın Budha'yı yoldan çıkarma çabaları hakkında, bkz E Windisch, *Māra and Buddha* (Leipzig, 1895) çok sayıda anlatıyı çevirmiştir (s. 87 vd) krş a.g.y., s. 214 ve devamında, Şeytan'ın İsa'yı sınamasıyla (Luka 4:1-13) karşılaştırmalı çözümlerne Māra hakkındaki Budist kaynaklar J Masson, *La religion populaire dans le Canon bouddhique pâli* (Louvain, 1942), s. 103-113 ve E Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti* (Louvain, 1962), s. 204-205, dipnot 121'de belirtilmiş ve yorumlanmış Ayrıca bkz J Przyluski, "La place de Māra dans la mythologie bouddhique," *JA* 210, 1927 s. 115-123 A Wayman, "Studies in Yama and Māra," *IJ* 3, 1959, s. 44-73 112-131, T O Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil* (Londra, 1962), J W Boyd, *Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evil* (Leiden 1975) Son olarak G Fussman bazı bölgelerde Māra'nın eski bir yüce tanrı olduğunu göstermiştir, krş. "Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes" (*JA* 265, 1977 s. 21-70), özellikle s. 52 vd

§ 149. Aydınlanma üzerine kaynaklar için bkz Foucher *La vie du Bouddha*, s. 363-364 Uyanış ağacının karşılaştırmalı simgeselliği için, krş H de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, s. 55 vd "Tanrısal göz" (*divya-cakṣu*) hakkında bkz Pali yasa metinlerine ve daha geç dönem kaynaklarına göndermeler için E Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti*, s. 168-169 dipnot 57 Benares yemin. hakkında Pali dilindeki ve Sanskritçe kaynaklar Lamotte *Histoire*, I, s. 28, dipnot 1'de sayılmıştır Budha'nın kullandığı "İp numarası" hakkında, krş Eliade, *Métopheles et l'Androgyne*, s. 200 vd "Harika güçler" (*siddhi*) ve bunların Budha tarafından yasaklanması konusunda, bkz *Le Yoga*, s. 181 vd ve daha ilerde § 159

Arhat'lar hakkında, bkz. A. Bareau "Les controverses relatives à la nature de l'Arhat dans le Bouddhisme ancien," *HI* 1, 1957, s. 241-250

Chakravartin (= Evrensel Hükümdar) simgeselliği hakkında bkz. Aaboyer "The Symbolism of Sovereignty in India According to Iconography," *India, Art and Letters* 12, 1938 s. 26-36 K. V. Soundara Rajan "The Chakravarti Concept and the Chakra (Wheel)," *Journal of Oriental Research (Madras)* 27, 1962 s. 85-90 Ayrıca bkz. A. J. Prince "The Concepts of Buddhahood in Earlier and Later Buddhism," *Journal of the Oriental Society of Australia* içinde 7, 1970 s. 87-118

Budizme ilk geçişler hakkında, bkz. A. Foucher *La vie du Bouddha*, s. 211-240 368-371 T. W. Rhys Davids ve Hermann Oldenburg'un çevirdiği (*Vinaya Texts*, I, Oxford, 1881) *Mahāvagga*'da, ilk Budist cemaatinin *sangha* tarihini anlatmıştır

§ 150 Budha efsanesinin birbiri izleyen çeşitli halleri *Lamotte Histoire*, s. 718-756'da çözümlenmiştir. Ayrıca bkz. E. Waldschmidt'in daha yukarıda belirtilen incelemeleri. § 147 Devadatta'nın çıkardığı mezhep ayrılığı konusunda bkz. A. M. Hocart, "Buddha and Devadatta," *Indian Antiquary*, 52, 1923, s. 267-272 54, 1925 s. 98-99 E. Waldschmidt "Reste von Devadatta Episoden," *ZDMG* 23, 1964 s. 552 vd. B. Mukherjee, *Die Überlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha, in den kanonischen Schriften* (Münch, 1965) E. Lamotte, "Le Buddha insulté-il Devadatta?" *BSOAS* 33, 1970 s. 107-115

Budha'nın son yemeği hakkında bkz. A. Bareau "La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas," *Mélanges d'Indianisme* - Louis Renou içinde (Paris, 1968), s. 61-71 Kırş. aynı yazar, "La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Bouddha par le Brahmane Kassiphāradvāja," *Études tibétaines dédiées à Marcelle Lalou* (Paris, 1971) s. 1-10

Budha'nın cenaze töreni hakkında bkz. C. Vaudeville, "La légende de Sāndara et les funérailles de Bouddha dans l'*Avadānasataka*," *BFEFEO* 53, 1964, s. 71-91

Budha'nın kutsal emanetleri hakkında bkz. J. Przyluski "Le partage des reliques du Buddha," *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 4, 1935-36 s. 341-367 B. C. Law "An Account of the Six Hair Relics of the Buddha (*Chakrasadhānavamsa*)" *Journal of Indian History*, 30, 1952 s. 193-204 E. Waldschmidt, "Der Buddha preist die Verehrungswürdigkeit seines Reliquien," *Von Leyden bis Turfan* adlı eserde yeniden yayımlanmıştır (Göttingen, 1967), s. 417-427

§ 151 Budha'nın çağdaş öğrenciler ve din adamları hakkında bkz. *Le Yoga* s. 388-389'dak kaynakça. Şunları ekleyin J. Filliozat, *L'Inde classique* II s. 511-516 E. Lamotte, *Histoire*, I, s. 6 vd.

§ 152-153. Cayna metinlerinin en önemli çevirilen şunlardır: H. Jacob, *Jaina Sūtras*, SBE c. 22 45 (Oxford, 1887), W. Schubring, *Worte Mahāvīras* (Göttingen, 1926) *Quellen z. Religionsgeschichte*'nin 14. cildi aynı yazar *Die Jains* (Tübingen, 1927) *Religionsgeschichtliche Lesebuch*, fas. 7)

Kaynakça ve genel eserler C. L. Jain *Jaina Bibliography* (Kalkutta, 1945), L. Alsdorf, *Les études jaina Etat present et tâches futures* (Paris, 1965), Jozef Deleu, "Die Mythologie des Jainismus," *Wörterbuch der Mythologie* içinde, c. II s. 207-284 (agy s. 212-213 Cayna yasaları) Toplu inceleme er H. von Glasenapp *Der Jainismus* (Berlin, 1925), A. Guennot, *La religion jaina* (Paris, 1926), E. Leumann *Buddha und Mahāvira* (Münch, 1926), W. Schubring, *Die Lehre der Jinas nach den alten Quellen dargestellt* = *Grunderss d. indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, c. III 7, (Berlin, 1935), C. de la Casa, *Il Giainismo* (Torino, 1962), C. Calat, *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina* (Paris, 1965) aynı yazar, "Le Jainisme" (*Histoire des Religions*, I, 1970 s. 1-105 1-45) Ayrıca bkz. § 190'daki kaynakçalar

Cayna sanatının ve ikonografisinin asıl esin kaynağını Mahāvira'nın çile "doğu" mitolojisi oluşturur, bkz. W. N. Brown, *Miniatures Paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington: Smithsonian Institution, 1934), T. N. Ramachandran, *Tiruparuttikunram and Its Temples* (Madras, Government Press, 1934), Ananda K. Coomaraswamy, "The Conqueror's Life in Jaina Painting" (*Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Kalkutta Aralık 1935, s. 1-18)

Mahāvira'nın doğum gecesi aydınlatan ışık hakkında, bkz. *Akārāṅga Sūtra* II 15-7 (= *Gama Sūtras*, I, çev. H. Jacob, SBE c. XXI, Oxford, 1884 s. 191)

Pārśva ve Tirthankara'lar mitolojisi ve ikonografisi hakkında, bkz. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, s. 181-234, Jozef Deleu "Die Mythologie des Jainismus" s. 252-253, 270-273

§ 154. Markhaṇḍi Gōṣāia ve Ācīvika'lar hakkında, bkz. *Le Yoga* s. 380'daki kaynakça. Gōṣāia hakkındaki en eksiksiz kaynak, *Bhagavati* adlı. Cayna incelemesidir. Tamil kaynaklarını da kullanan en iyi monografi A. L. Basham'a ait *History and Doctrines of the Ājivikas. A Vanished Indian Religion* (Londra, 1951). Ācīvika terimi, "bir varlık sınıfının yaşam biçimi veya mesleği" anlamına gelen *ājiva* köküyle açıklanmıştır, ama "hayat gibi uzun" anlamına gelen *ājivāt* deyiminden de türemiş olabilir. Bu deyim kurtuluşu elde etmeden önce birçok varoluş yaşana-cağını kabul eden temel öğretilere bir göndermeydi.



BUDHA'NIN ÇAĞRISI: EBEDİ GERİ DÖNÜŞÜN DEHŞETİNDEN SÖZE DOKÜLEMEZİN EBEDİ MUTLULUĞUNA



155. Zehirli Okla Vurulan Adam— Budha, öğretisini sistemleştirmeye asla yanaşmadı. Yalnızca felsefi sorunlarla ilgili konuşmayı reddetmekle kalmadı, öğretisinin birçok temel noktası örneğin *nirvāna*ya ulaşan kutsal kişinin yaşayış düzeni hakkında da görüşlerini açıklamadı. Bu suskunluk, çok erken dönemlerden itibaren farklı yorumlara olanak tanıdı ve daha sonra da çeşitli okulların ve mezheplerin ortaya çıkmasına yol açtı. Budha'nın öğretisinin sözu olarak nakledilmesi ve Yasanın yazıya geçirilmesi birçok sorunu gündeme getirmiş ve bir gün bunların taimun edici bir biçimde çözülceğini ummak boşuna olur. Ama Budha'nın "gerçek çağrı"sın. bütünlüğü içinde yeniden oluşturmak olanaksız görünse de, en eski metinlerin bile onun selamet öğretisini köklü değişimlere uğramış bir hâlde sunduğu sonucuna varmak da abartılı bir yaklaşımdır.

Budist cemaat (*sangha*), kuruluşundan itibaren, birliğini sağlayan manastır yaşamı kurallarına (*vinaya*) göre örgütlendi. Öğretin konusunda ise keşişler, ruh göçüne ve davranışların ödüllendirilmesine, *nirvāna*'ya götüren meditasyon tekniklerine ve "Budha'nın hali"ne (buna Budhaloşi de denir) ilişkin bazı temel fikirleri paylaşıyorlardı. Ayrıca daha Kutlu Kişi zamanında öğretiyi kabul etseler de, dünyadan el etek çekmeyen bir ruhban dışı sempaticanlar kütlesi vardı. Bunlar Budha'ya inançları, cemaate karşı cömertlikleriyle "erdemler" kazanıyor, ölüm sonrasında farklı cennetlerden birinde var olma ve bunun ardından daha iyi bir yeniden bedenlenme hakkını elde ediyorlardı. Bu dindarlık türü "halk Budizmi"nin ayırt edici niteliğidir ve yol açtığı mitolojiler, ritüeller, edebî ve sanatsal eserlerle Asya'nın dinsel tarihinde büyük bir öneme sahiptir.

Esas olarak Budha'nın hem brāhmanlarla *sramana*'ların (büyücüler) kozmolojik ve felsefi spekülasyonlarına, hem de klasik çağ öncesi Sāmkhya ve Yoga'nın farklı yöntem ve tekniklerine karşı çıktığı söylenebilir. Tartışmayı reddettiği kozmoloji ve antropogoni konusunda, Budha'ya göre dünyanın bir tanrı bir yaratıcı güç veya kötü ruh tarafından (Gnostiklerin ve Manicheistlerin düşündüğü gibi krş. § 229 vd.)

yaratılmadığı açıktır. Budha'ya göre, dünya var olmaya devam eder, yani insanların iyi veya kötü davranışlarıyla sürekli yaratılır. Nitekim cehalet ve günahlar artınca yalnızca insan hayatı kısalmaz, evren de bozulmaya yüz tutar. (Bu düşünce bütün Hindistan'da yaygındır, ama dünyanın g derek yozlaşması, dolayısıyla dönemse olarak yeniden yaratılması gereğine ilişkin arkaik anlayışlardan türemiştir)

Sāmkhya ve Yoga ya gelince, Budha, Sāmkhya ustalarının çözümlemesini ve yogınların vedic tekniklerini alıp geliştirir, ama onların kuramsal onkabullerine öncelikle de Benlik (*puruṣa*) düşüncesine karşı çıkar. Hangi türden olursa olsun spekülasyonlar içine sürüklenmeyi kesin bir biçimde reddeder. Bu yaklaşım Mālunkya-putta ile meşhur söyleşisinde çok güzel yansıtılmıştır. Bu keşiş Kutlu Kişi'nin şu tür soruları yanıtsız bırakmasından yakınmaktadır. Evren ezeli ve ebedi midir, değil midir? Sonlu mudur, sonsuz mudur? Ruh bedenle aynı şey midir, farklı midir? Tatnāgata ölümden sonra var olur mu, olmaz mı? vb. Mālunkya-putta, ustaların düşüncesini açıkça belirtmesini yoksa bu soruların yanıtlanmı bilmediğini kabul etmesini ister. O zaman Budha ona zehirli bir okla vurulan adamın öyküsünü anlatır. Dostları ve akrabaları bir cerrah getirir, ama adam haykırır: "Bana bu oku kimin attığını, beni bir kşatriyanın mı yoksa bir brāhmanın mı vurduğunu, ailesinin kimler olduğunu, kendisinin büyük mü küçük mü yoksa orta boylu mu olduğunu, hangi koyden veya kentten olduğunu öğrenmeden, bu okun çıkartılmasına izin vermem, bu oku hangi tür bir yayla attıklarını, yayda nasıl bir kırılganlık bulunduğunu, oka ne tür tüy taktığını, okun temreninin ne şekilde yapıldığını öğrenmeden çıkartılmasına izin vermem." Kutlu Kişi, bu adam bu şeyleri bilmeden ölüyordu, diye devam eder, tıpkı şu ya da bu felsefi sorunu çözmeden kutsiyet yoluna girmeyi reddeden kişi gibi. Budha niye bu tür şeyleri tartışmaktan kaçınıyordu? "Çünkü yararlı değil, çünkü kutsal ve imsel hayatla ilişkili değil ve dünyadan ılgrenmeye, vazgeçmeye, isteklerin sona ermesine, huzura, şeylere derinleşmeye, neflüz etmeye, aydınlanmaya, nırvānaya bir katkısı yok!" Ve Budha Mālunkya-putta'ya, kendisinin dört Soylu Gerçek'ten başka bir şey öğretmediğini hatırlatır.¹

156. Dört "Soylu Gerçek" ve "Orta Yol"— Bu dört Soylu Gerçek, Budha'nın öğretisinin özüdür. Uyanış'tan kısa bir süre sonra Benares'te verdiği ilk vaazda bunları beş eski yol arkadaşının önünde dile getirmiştir (§ 149). İlk Gerçek, eziyet veya acıya ilişkindir (Pali dilinde *dukkha*). Upanışadlar çağından sonraki Hint düşünür

¹ *Maḡhima Nıkāya*, I, 426

ve din adamlarının çoğu gibi Budha'ya göre de, her şey acıdır. Gerçekten de 'doğum acıdır, çöküş acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır. Sevmediğiyle birleşmiş olmak acı çekmek anlamına gelir. Kısacası beş *skandha*(nın herhangi biri ile her türlü temas acı getirir.² Genellikle "acı" veya "ez.yet" olarak çevrilen *dukkha* teriminin çok daha geniş bir anlamı olduğunu belirtelim. Farklı mutluluk biçimleri, hatta meditasyon yoluyla elde edilen bazı ünsel haller de *dukkha* olarak tanımlenir. Budha bu tür Yoga hallerinin ünsel mutluluğunu ovdaktan sonra, bunların "kalıcı olmadığını *dukkha* olduğunu ve değişime boyun eğdığını³ ekler.⁴ Zaten kalıcı olmadıkları için *dukkha* dırılar.⁵ Herde göreceğimiz gibi Budha "ben'i, fiziksel ve psıık güçlerin beş kumesinin (*skandha*) bileşimine indirger. Ve *dukkha* nın sonuçta beş kume olduğunu belirler.⁶

İkinci soy lu gerçek acının (*dukkha*) kaynağını istek, iştah veya yeniden beden lenmeleri belirleyen "susuzluk"ta (*tanhā*) bulur. Bu "susuzluk" kendine sürekli yen, doyum arar arar. Duyusal zevkler isteği, sürüp gitme isteği, ve yok olma (veya kendini yok etme) isteği ayırt edilir. Kendini yok etme isteğinin "susuzluğun" diğer dışı vurumlarına birlikte mahkûm edildiğine dikkat çekelim. Gerçekten de kendisi de bir "iştah" olan ve intihara yol açabilen yok olma isteği bir çözüm değildir, çünkü ebedi ruhgoçu döngüsünü durdurmaz.

Üçüncü soy lu gerçek, acıdan (*dukkha*) kurtuluşun iştahların (*tanhā*) ortadan kaldırılmasında yatığını açıklar. Bu gerçek, nırvāna'yla eşdeğerlidir. Nitekim *nırvāna*'ya verilen isimlerden biri, susuzluğun yok olması'dır (*tanhakkaya*). Son olarak dördüncü gerçek, acının dardurulmasına giden yolları gösterir.

Budha, Dort Hakikatı ifade ederken, önce hastalığa tam koyan, sonra bunun nedenini keşfeden, daha sonra bu nedenin ortadan kaldırılmasına karar veren ve en sonunda da onu ortadan kaldırabilecek araçları sunan bir Hint tıp yöntemini uygulamaktadır. Budha'nın geliştirdiği tedavi aşlında dördüncü gerçeği oluştur maktadır: varoluş hastalığının iyileştirmenin yollarını belirtir. Bu yöntem "Orta Yol" adıyla bilinir. Gerçekten de bu yol ıki aşırı uçtan sakınmaktadır. Mutluluğun duyusal zevklerle aranması ve tam tersi yol, ünsel mutluluğa aşırı bir çilecilikle ulaşılmaya çalışılması. "Orta Yol"a "sekiz aşamalı yol" da denir, çünkü 1) doğru

² *Majjhima*, I, 141

³ *Majjhima*, I, 90

⁴ Budist skolastik *dukkha*'yı sıradan acı değişiminin neden olduğu acı ve koşullandırılmış hal olarak ayırır. *Visuddhimagga* s. 499 krş. Rahula, *L'Enseignement du Bouddha*, s. 40. Ama her şey "koşullandırılmış" olduğuna göre o zaman her şey *dukkha*'dır.

⁵ Krş. Rahula'nın alınuladığı metinler s. 4.

(veya haklı) görüş veya kana, 2) doğru düşünce, 3) doğru söz, 4) doğru davranış, 5) doğru yaşam biçimi, 6) doğru çaba, 7) doğru dikkat, 8) doğru yoğunlaşmadan oluşur

Budha bıkıp usanmadan "Yol"un sekiz kuralı üzerinde durur onları çeşitli biçimlerde açıklar çünkü farklı dinleyici kitlelerine seslenmektedir. Bu sekiz kuralları zaman zaman da amaçlarına göre sınıflandırılır. Örneğin bir *Majjhima Nikāya* metni (1:301) Budist öğretiyi şöyle tanımlar: 1) Ahlakî tavır (*sīla*), 2) Zihinsel disiplin (*samādhi*), 3) Hikmet (*pañña* Sanskritçede *prajñā*). Evrensel aşk ve bütün varlıklara duyulan sevgiye dayanan ahlakî tavır aslında "sekiz aşamalı yol"un üç kuralının (3-5), yani doğru söz, doğru davranış, doğru yaşam biçiminin uygulanmasından oluşur. Birçok metin bu formüllerden ne anlaşıldığını açıklar.⁶ Zihinsel disiplin (*samādhi*) sekiz aşamalı yolun son üç kuralının (6-8) uygulamasıdır. Doğru çaba, dikkat ve yoğunlaşma. Burada Budist çağrının özünü oluşturdukları için daha ileride ele alacağımız, Yoga türü çözümler söz konusudur. Bilgelik (*prajñā*) ise ilk üç kuralın ürünüdür. Doğru görüş veya kana, doğru düşünce

157. Şeylerin Kalıcı Olmaması ve Anatta Öğretisi— İlk iki soylu gerçek: acı ve acının kökeni üzerinde düşünen keşiş şeylerin kalıcı doğayısıyla madd olmamasını (Fah d.inde *anatta*) ve kendi varlığının da madde dışlığını keşfeder. Kendini şeylerin ortasında yolunu yitirmiş olarak (örneğin Vedantacı, Orpheusçu veya Gnostikin durumu budur) değil, onların varoluş biçimlerini paylaşıırken bulur, çünkü gerek kozmik bütünsellik, gerekse psikolojik-zihinsel etkinlik tek ve aynı evreni oluşturur. Budha, acımasız bir çözümleme uygulayarak dünyada var olan her şeyin beş kategori, –"küme" (*skandha*)– içinde sınıflandırılacağını göstermiştir: 1) "Görünümler" veya duyumsa, şeyler kümesi (*maddi şeylerin tümünü duyu organlarını ve algıladıkları nesneleri* çentir) 2) duyumlar (beş duyu organıyla girilen temaslarla ortaya çıkarlar), 3) algılar ve bunların sonucu olan kavramlar, yani tanıyıp öğrenmeye ilişkin –bilissel– görüngüler) 4) Hem bilinçli hem de bilinçsiz psşik etkililiği de içeren psşik yapılandırmalar (*samskāra*), 5) düşünceler (*vināna*), yani duyumsal yetiler ve özellikle de kalpe bulunup duyumsa, deneyimleri

⁶ Örneğin doğru söz yalandan, iftardan, dedikodudan, her tarafa sert bakareti içeren veya kötü niyet, sözden, son olarak da geveze ikten uzak durulması anlamına gelir. Doğru davranış kuralı Budistın can almasını, çalmasını, gayrimişru cinsel ilişkiye girmesini vb yasaklar. Doğru yaşam biçimi başkalarını zararlı meslekleri vb yasaklar.

düzenleyen ruh (*manas*) tarafından üretilen bilgiler Koşullandırılmış, "yapılmış" olmayan, dolayısıyla "kumeler" içinde sınıflandırılmayan yalnızca *nirvāna*dır

Bu "kume"ler, şeyler dünyasını ve insanlık halini özet bir biçimde beamer. Bir diğer meşhur formül hayat ve yeniden doğum döngülerini yöneten neden-sonuç zincirlemelerini daha da dinamik bir biçimde yeniden toparlar ve yansıtır. 'Koşullandırılmış ortak üretim' (*pratitya-samutpāda*, Pali dilinde *paucce-samutpāda*)⁶ adıyla bilinen bu formül, onik. etken ("azuv") içerir, bunların birincisi cehalettir. İstemleri üreten cehalettir, istemler de "psşik yapılandırılmaları" (*samskāra*) üretir, bunlar da psşik ve zihinsel görüngüleri koşullandırır ve böylece devam edip gider arzuya özellikle de yeni bir varoluş yaratıp sonunda yaşama ve ölümle sonuçlanan cinsel arzuya kadar uzanır. Esas olarak *cehalet*, *arzu* ve *varoluş* birbirlerine bağımlıdır ve kesintisiz doğumlar, ölümler ve ruh göçleri zincirini açıklamak için yeterlidir

Bu çözümleme ve sınıflandırma yöntemi Budha'nın keşfi değildir. Klasik dönem öncesi Yoga ve Sāmkhya çözümlemeleri, ya da daha önce Brāhmanalar'ın ve Upanişadların spekülasyonları, kozmik butunselliği ve psikolojik-zihinsel etkinliği, belli sayıda unsur ve kategoriye ayırıp sınıflandırmıştı. Ayrıca Vedanta çağından beri arzu ve cehalet, acının ve rungoğunun başat nedenleri olarak eleştirilmişti. Ama Sāmkhya ve Yoga gibi Upanişadlar da özerk bir ruhsal temel öğenin, *ātman* veya *puruṣa*nın varlığını kabul eder. Halbuki Budha, böyle bir iken n varlığını inkâr etmiş, en azından suskunlukla geçiştirmiş gibidir.

Nitekim Ustad'ın başlangıç öğretisini yansıttığı kabul edilen birçok metin, insan kişiliğinin (*pudgala*) yaşam ilkesinin (*jīva*) veya *ātman*'in gerçekliğine karşı çıkar. Ustad, konuşmalarından birinde, şunları açıklayan öğretimin "tamamen saçma" olduğunu bildirir: "bu evren bu *ātman*'dir ben öldükten sonra o olacağım, o kalıcıdır, kalır, sürer, değişmez ve ben de bu biçimde sonsuza dek varolacağım."⁷ Bu o.umsuzlamanın çileci niyeti ve işlevi anlaşılmaktadır. *Kişiliğin gerçek olmayışı üzer.nde meditasyon yaparak, bencilik doğrudan kökleriyle birlikte yok edilir*

Diğer yandan ruh göçlerinin öznesi olan, ama kendini kurtarabileceği ve *nirvāna*-ya ulaşabileceği düşünülen "Benliğin" inkarı bazı sorunlar yaratıyordu. Bu nedenle

⁶ *Pratitya-samutpāda* 'Bağımlı türeyiş' 'koşullu, yarılan/doğuş,' 'birbirine bağlı zuhur,' 'nedensel bağ olarak çevrilebilen bu kavram sürekli bir olma' (*samudaya*) ve yok olma (*nirodha*) süreci içinde bireyin görünümünü meydana getiren ve bir. diğenn. etkileyen veya şartlandıran ve birbirlerine bağı. tını fizikse, ve zihinsel tezahürleri ifade eder -yn

⁷ *Majjhimanikāya* I 138

Budha birçok kez *âtman*'in varlığına veya yokluğuna ilişkin soruları yanıtlamayı reddetti. Örneğin gezgin bir dîn adamı, Vacchagotta ona bu konularda sorular yönelttiğinde sessiz kaldı. Ama daha sonra Ananda'ya bu sessizliğinin nedenini açıkladı. Bir "Benlik" vardır diye yanı vermiş olsa yaan söylemiş olacak ve Vaccagotta Kutlu Kışı'yı "ebediyetçi kuram"ın yandaşları arasına yerleştirecekti (yanı onu var olan birçok "filozof"tan biri olarak kabul edecekti.) "Benlik" yoktur yanıtını verseydi Vacchagotta onu "hiç indirgemeci kuram"ın yandaşlarından biri olarak kabul edecek ve daha da kötüsü, Budha onun kafa karışıklığını daha da artırmış olacaktı. "Çünkü şöyle düşünecekti. Önceleri hiç değilse bir *âtman* 'ım vardı şimdi o da yok"⁸ Bu meşhur olayı yorumlayan Vasubandhu (MS V. yüzyıl), şu sonuca varır: "Benliğin varlığına inanmak, kalıcılık sapkınlığı içine sürüklenmektir. Benliği inkâr etmek, ölümlü yok olma sapkınlığına düşmektir"⁹

"Benliğin" gerçekliği inkâr edilince (*nairâtmya*), şöyle bir paradoksa varılır. Davranışın ve onun "meyve sın, yani davranışın ödüllendirilmesinin önemini yücelten bir öğreti, *aracıyı*, 'meyveyi yiyeni' inkâr etmektedir. Başka bir ifadeyle, daha geç dönemden bir dîn âliminin, Budhaghosa'nın dediği gibi: "Yalnızca acı vardır, ama hiçbir acı çeken bulunmaz. Davranışlar vardır, ama davranışları yapanlar bulunmaz."¹⁰ Bununla birlikte bazı metinler daha ayrıntılıdır: "Bellî bir varoluşta davranışının meyvesini yiyen, önceki varoluşta bu davranışı yapan kişi değildir ama başka biri de değildir."¹¹

Bu tür tereddütler ve çokanlamlı idklar, Budha'nın kimi tartışmalı konularda kesin görüş belirtmekten kaçınmasının yarattığı rahatsızlığı yansıtmaktadır. Eğer Ustat indirgenemez ve yok edilemez bir Benliğin varlığını reddettiye, bunun nedeni *âtman* inancının sona gelmez metafizik tartışmaları beraberinde getirdiğini ve bunun da entelektüel kibri kıskırttığını bilmesiydi. Bu inanç sonuça Uyanışın elde edilmesini engelliyordu. Durmadan hatırlattığı gibi, o acıya son vermesini ve bunun yollarını vaaz ediyordu. "Benlik" ve "nirvânanın niteliği" üzerine sayısız tartışma, çözümü Uyanış deneyiminde buluyordu. Bu tartışmaların düşünceyle ve sözellik düzeyinde çözümüne olanak yoktu.

Bununla birlikte Budha, "kışılığın" (*puḍgala*) belli bir birlüğünü ve sürekliliğini kabul etmiş görünmektedir. Ağır yük ve bu ağır yükün taşıyıcısı üzerine verdiği

⁸ *Samyutta Nikāya*, IV. 400

⁹ Aktaran L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, s. 108

¹⁰ *Visuddhimagga*, s. 5.3

¹¹ Aktaran Vallée-Poussin, *Nirvāna*, s. 46

bir vaazda, şunları açıklar: "Ağır yük, beş *skandha*'dır: madde, duyular, düşünceler, istemler, bilgi, ağır yükün taşıyıcısı *pudgala* dır, örneğin şu aileden gelen, şu ismi taşıyan vb. şu saygıdeğer din adamıdır."¹² Ama "kışılık yandaşları" (*pudgalavādın*) ile "kame yandaşları" (*skandhavādın*) arasındaki tartışmada taraf tutmay, reddetmiş, "ortada" bir tavrı sürdürmüştür.¹³ Ama kışılığın sürekliliğine inanç varlığını korur ve üstelik bu koruyuş yalnızca halk çevreleriyle de sınırlı kalmaz: Jatakalar, Budhanın, ailesinin ve müritlerinin daha önceki hayatlarını anlatır ve kışılıklarının kimliği her zaman tanınır. Zaten "gerçek kışılığın" (ona "Benlik" veya *pudgala* demekle tereddüt edilse de) sürekliliği yadsınırsa, Siddharta'nın doğar doğmaz söylediği şu sözler nasıl açıklanabilir: "Bu benim son doğuşum" (§ 147).

158 *Nirvāna*'ya Giden Yol— Son ıki Gerçek bir arada düşünölmelidir. Önce, acının durdurulmasının susuzluğa (*tanhā*) tamamen son verilmesi, y.e. başka bir deyişle, "bu susuzluktan) uzaklaşmak, ondan vazgeçmek, ona reddetmek, ondan kurtulmak, ona bağlanmamak"la sağlandığı açıklanır.¹⁴ Daha sonra acının durdurulmasına götüren yolların, "sekiz aşamalı yol"da açıklanan aşamalar olduğu belirtilir. Bu son ıki Gerçek açık bir şekilde şunu ifade eder: 1) *Nirvāna* vardır, ama 2) Ona ancak öze, yoğunlaşma ve meditasyon teknikleriyle *ulaşılabilir*. Bunun örtük bir anlamı da, *nirvāna*nın niteliği ne ve *nirvāna*yaya ermiş kişinin yaşam biçimine ilişkin bütün tartışmaların, sözle tarif edilemez bu halin en azından eşliğine *ulaşmamış* kişiler açısından hiçbir şey ifade etmeyeceğidir.

Budha hiçbir *nirvāna* "tanımı" sunmaz, ama sürekli onun bazı "vasıfları" üzerinde durur. Arhatların (kurtulmuş azizler) "sarsılmaz mutlaklığa eriştiğini"¹⁵ *nirvāna*nın "bahıyarlık" olduğuna,¹⁶ onun "Kutlu Kişi'nin "Ölümsüz'e eriştiğini" ve keşiflerin de enşebileceğini bildirir. "Daha bu hayattayken mevcut olacaksınız, bu

¹² *Samyutta*, III, 22.

¹³ Zaten *pudgalavādın*ler de kışılığın çeşitli bir tanımını önererek hasımlarına yaklaşıyorlardı: "Pudgala'nın *skandha* larla aynı şey olduğu doğru değildir, *skandha* lardan farklı olduğu da doğru değildir." Diğer yandan, *skandhavādın* sonunda "laşığı" bir neden-sonuç "dizi"sine (*samāna*) dönüştürdü, bu dizinin birliği oynak olsa bile kesinti li değildir: bu da onu "ruh"a benzettir. Bu iki yorum daha sonraki, ama yine de Budist düşünce tarihi içinde yer alan okullar tarafından geliştirilecek, gelecekte ruh-dizileri yandaşlarının olacaktır. Bununla birlikte etimizde yazılan bu unan ve en iyi tanidığınız okullar *nārāṇya*'yı vazetmektedir, kış. Valée-Poussin, *Nirvāna* s. 66 vd.

¹⁴ *Majjhima* I 141.

¹⁵ *Udāna*, VIII 10.

¹⁶ *Anguttara* IV 414.

Ölümsüz'e sahip olarak yaşayacaksın.¹⁷ Arhat, "daha bu hayatta kendi içinde kapanmış, nırvānaya ermiş (*nıbbuta*) olarak, mutluluğu içinde hissederek, zamanını Brahmanla geçirir"¹⁸

Demek ki Budha nırvāna'nın "bu dünyada görünebilir" zandır, 'güncel' veya "bu dünyaya ait" olduğunu öğretmektedir. Ama o yoginler arasında yalnızca kendi sınıfın (yani, onun ve onun yoluna, "yöntem"ini izleyenleri)nı nırvānayı "gördüğü" ve ona sahip olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Yasada "azıların gözü" (*ariya cakkhu*) olarak adlandırılan "görü" koşullandırılmamışla, "yapılandırılmamış"la nırvāna'yla "temas"ı sağlar.¹⁹ Bu "aşkın görü" de Vedalar çağından beri uygulanan ve koşullarına eski İran'da da rastlanan bazı vedik teknikleriyle edilebilir.

Kısacası nırvāna'nın niteliği ne olursa olsun, ona ancak Budha'nın öğrettiği yöntemle yaklaşılabileceği kesindir. Bu yöntemin Yoga türü, bir yapıya sahip olduğu açıktır. Gerçekten de yüzyıllardır bilinen bir dizi meditasyon ve yoğunlaşma içerir. Ama Kutsal Kişi'nin dinsel dehasıyla geliştirdiği ve yeniden yorumladığı bir Yoga söz konusudur. Keşiş önce, o zamana dek kendiliğinden ve bilinçsizce gerçekleştirdiği bütün davranışların bilincine varabilmek için sürekli olarak fizyolojik hayatı üzerinde düşünme antrenmanı yapar. Örneğin, "uzun uzun nefes alarak bu uzun soluk alış da özüne dek kavrar, kısa kısa nefes vererek, onu anlar vb. Ve tüm nefes verişlerinin tüm nefes alışlarının bilincine varma alıştırması yapar, nefes vermelerini ve nefes almalarını yavaşlatma alıştırması yapar."²⁰ Aynı şekilde keşiş, yürürken veya kolunu kaldırırken veya yemek yerken veya konuşurken veya susarken ne yaptığını "tam olarak anlamaya" çabalar. Bu kesintisiz zihin açıklığı onun gözünde görüngüler dünyasının un ufak olabileme niteliğini ve "ruh"un gerçek dışılığını doğrular.²¹ Bu görüş durulugu öze lik e din dışı deneyim nitelik değişimine uğratmaya yardımcı olur.

¹⁷ *Maṭṭhama*, I, 172.

¹⁸ *Anguttara*, II, 206, *Maṭṭhama* 1 341 vb. *Bhagavad Gītā*, V, 24 u. anlatılan Vallée Poussin tarafından anlatılan (s. 72-73) metinler: "Mutluluğu, sevinçli işi yalnızca içinde bulabilen kişi Brahman'la özdeşleşen yogin, aslında Brahman olan nırvāna'ya erişir." Bir diğer Budist metin kurulmuş azı şöyle tanımlar: "Bu keşişin doguya batıya veya güneye girmeyeceğini söylüyorum, o, daha bu hayatta dünyadan kopmuş, nırvāna'ya ermiş, sığınmış, Brahman'la özdeşleşmiş (*brahma bhūta*)", aktaran Vallée-Poussin, s. 73 dipnot 1.

¹⁹ Bununla birlikte "görülebilir," yani hayattayken erişilebilir nırvāna ile olamada gerçekleştirilen *parinırvāna*'yı birbirinden ayırmak gerekir.

²⁰ *Dīgha* II, 291 vd.

²¹ Nitekim *Samāngala Vilāsi* adlı yorum, beden hareketlenmeden meditasyondan şu sonucu çıkarır: "Yürüyenin canlı bir kendilik dinlenenin canlı bir kendilik olduğunu söylerler, ama

Keşiş, sözcüğün gerçek anlamıyla tekniklere şandı daha büyük bir güvenle eğilebilir Budist gelenek bu teknikleri üç kategori halinde sınıflandırır "Meditasyonlar" (*jhāna*'lar Sanskritçede *dhyaṇa*'lar) "erişimler" (*saṃpatti*'ler) ve "yoğunlaşmalar" (*saṃādhi*) Önce bunları kısaca betimleyecek, sonra sonuçlarını yorumlamayı deneyeceğiz İlk meditasyonda (*jhāna*), keşiş arzudan uzaklaşarak "sevinç ve mutluluk" duyar bu duygulara bir zihinsel etkinlik (mantık yürütme ve düşünme) eşlik eder İkinci *jhāna*'da, bu zihinsel etkinliği de dindirmeyi başarır dolayısıyla iç huzuru, bu yoğunlaşmanın sonucunda ortaya çıkan "sevinç ve mutluluk"la düşüncenin birleşmesini öğrenir Üçüncü *jhāna* da, sevinçten uzaklaşır ve tepki vermez, ama tamamen bilinçli bir hâlde kalır ve üstün mutluluğu bedeninde duyumsar Son olarak, dördüncü aşamada, murtlak saflık, tepkisizlik ve uyanık düşünce halini elde eder²²

Dört *saṃpatti* ("murakabeler" veya "erişimler") düşüncenin "arındırılması" sürecini devam ettirir İçeniklerinden boşaltılan düşünce, sırasıyla uzayın sonsuzluğuna, bilincin sonsuzluğuna, "hiçliğe" yoğunlaştırılır ve dördüncü *saṃpatti*'de "ne bilinç ne de bilinçsizlik olan" bir hâlde enişir Ama *bhikkhu*, her türlü ağrı ve her türlü düşüncüyü durdurmayı başararak (*nirodhasaṃpatti*) bu tinsel arınma çalışmasında daha da ileri gitmelidir Keşiş fizyolojik açıdan kataleptik bir hal içinde gibidir ve "bedeniyle nırvānaya dokunduğu" söylenir Nitekim geç dönemden bir yazar, "bu özelliği kazanan *bhikkhu*'nun başka bir şey yapmasına gerek kalmadığını" açıklar²³ "Yoğunlaşmalar" (*saṃādhi*) ise, *jhāna* ve *saṃpatti*'lerden daha kısa süreli Yoga türü alıştırmalardır ve özellikle psikolojik-zihinsel antrenman için kullanılırlar Bilincin birliğini ve akılcı etkinliklerin ortadan kaldırılmasını sağlamak için düşünce bazı nesneler veya kavramlar üzerinde toplanır Her birinin kesin bir amacı olan çeşitli *saṃādhi* türleri bilinir

Bhikkhu, bu ve üzerinde duramayacağımız daha başka Yoga türü alıştırmalar yaparak²⁴ ve bunlarda ustalık kazanarak "kurtuluş yolu"nda ilerler. Dört aşama seçilmektedir 1) "Akıntıya giriş," hatalarından ve kuşkularından kurtulan ve yer-

gerçekten yürüyen veya dınlenen bir canlı kendilik var mıdır? Yoktur " Soluk alıp verme konusunda ise, *bhikkhu*, "onların maddeye dayandığını ve maddenin maddi beden, dört element olduğunu" keşfeder vb Krş Elade, *Le Yoga*, s. 173

²² *Digha*, I, 182 vd, bu metin *Le Yoga*, s. 174-175'te alıntılanmıştır Ayrıca krş *Majjhima*, I 276 vb *Bhikkhu* nun daha sonraki ilerlemeleri ne olursa olsun, dört *jhāna*'ya hakim olmak, onun sürekli olarak bu meditasyon ara dalan "tanrıları" içinde yeniden doğuşuna güvenceye alır

²³ Śāntideva (MS VII yüzyıl), *Le Yoga*, s. 177'de alıntılanmıştır

²⁴ Sekiz "serbestiyet"i (*vimokṣa*) ve sekiz "ustalık sırası"nı (*abhihiḍḍayatana*) hatırlatalım

yuzünde yalnızca yedi kez yeniden doğacak keşişin ulaştığı aşamadır. 2) "Tek geri dönüş," tutkuyu kını ve aptallığı yok eden ve artık yalnızca bir kez yeniden doğacak olanın aşamasıdır. 3) "Ger. Dönüşü Olmayan" aşamasına, keşiş hatalardan, kuşkulardan ve arzulardan tamamen ve kesin olarak özgürleştiği zaman ulaşır, 4 "Hak Eden" (*arhat*), bütün kirlenmelerden ve tutkularından arınmış, doğaüstü bilgiler ve mucizevi güçlerle (*siddhi*) donatılmış olarak hayatı sona erer ermez nirvânaya ulaşır.

159 Meditasyon Teknikleri ve Bunların "Hikmet"le Aydınlanması— Özgün metinlerden alınmaları çoğaltarak ve onların yorumlarını geliştirerek bu Yoga türü alıştırmaların "anlaşılabilirliğini" sağlamak saflık olur. Yalnızca bir üstadın denetimi altında yapılacak uygulama, onların yapısını ve işlevini ortaya çıkarabilir. Upanişadlar zamanında doğru olan bu öğü günümüzde de geçerlidir.

Yine de bazı temel noktaları akılda tutalım. 1) Öncelikle bu Yoga türü alıştırmalara "hikmet" (*prajñā*) başka bir deyişle *bhikkhu*'nın denediği psikik ve parapsikik hallerin eksiksiz bir biçimde anlaşılması rehberlik eder. En iyi bilmenin fizyolojik etkinliklerin (soluk alıp verme, yurume, kol hareketleri vb. "bilinç ne varna" çabası, dündü bir bilinçin ulaşamayacağı "haller", yogine gösteren alıştırmalarla sürer.

2) "Anlaşılır" kılınan Yoga deneyleri sonunda sıradan bilinci dönüştürür. Bir yandan keşiş aydınlanmamış bir bilincin doğrudan yapısıyla uyumlu hatalardan (örneğin "kişinin gerçekliğine veya maddenin birliğine inanmak vb.) kurtulur, diğer yandan, sıradışı deneyleri sayesinde her türlü kavramsal sistemi aşan bir anlayış düzeyine ulaşır ve böyle bir anlama yetisi sözcelleştirilmeyi reddeder.

3) Keşiş, uygulama içinde ilerlerken, öğretimin yeni doğrulanmalarıyla özel ikide aydınlanmamış bir bilincin erişebileceği bütün varoluş hallerini aşkın bir "yapılandırılmamış"ın bir "Mudak"ın kanılarıyla bir "Ölümsüz"ün (veya nirvâna) açık gerçekliğiyle karşılaşır. Nirvâna hakkında, onun var olduğu dışında hiçbir şey söylenemez. Geç dönemden bir din alımı, nirvânanın gerçekliğine insanın deneysel (başka bir deyişle Yoga türü) kökenini çok ustaca özetler. "nirvâna'nın bir bilgi nesnesi haline gelmediği için var olmadığı ileri sürülmesi boşuna bir çabadır. Tabii ki nirvâna, acının, duyurunun vb. bilindiği içinde doğrudan alınmaz. Bununla birlikte onun doğası ve etkinliği, bilgi, nesne, eridir. Murakabeye giren yogin nirvânanın, onun doğasının, etkinliğinin bilincine varır. Ved halinden çıkınca şöyle haykırır: 'Ah nirvâna, yıkım, huzur, mükemmel kurtuluş yolu! Kör ermayı

ve sarıyı görmüyor diye, gözleri görenlerin de renkleri görmediğini ve renklerin var olmadığını söylemeye hakları yoktur.”²⁵

Muhtemelen Budha'nın en dahiyane katkısı, çileci uygulamalarla Yoga tekniğini özel anlama yöntemleriyle bütünleştirmeyi başardığı bir meditasyon yöntemini biçimlendirmesiydi. Budha'nın Yoga türü çile-meditasyona öğretimin anlaşılmasıyla eşit değer vermesi de bunu doğrulamaktadır. Ama tahmin edilebileceği gibi aynı kişinin zihninin farklı doğrultulardaki iki eğilimine denk düşen iki yolda birden ustalık kazanması az rastlanır bir olaydı. Daha çok erken dönemlerde Yasa metinleri bu iki farklı yolu izleyenleri uzlaştırmaya çalıştı. “Kendilerini Yoga türü meditasyona veren keşişler (*jhān*’ler) öğrenmeye bağlanan keşişleri (*dhammayoga*’lar) kınıyor ve bunun tersi de geçerli. Bunlar tam aksine birbirlerine değer vermektedir, çünkü bedenleriyle ölümsüz unsura (yani nirvanaya) dokunarak (yani ‘gerçekleşti’yerek, deneyerek) zamanını geçiren insan azdır. Derindeki gerçekliği *prajñā* (hikmet) yoluyla nüfuz ederek görenlerin sayısı da azdır.”²⁶

Budha'nın tebağ ettiği bütün gerçekler Yoga tarzında “hayata geçirilmeli,” yani uzanında murakabeye dalınmalı ve “denenmeliydi.” Bu nedenle Üstad'ın en gözde müridi olan Ānanda öğretisi bizzati konusundaki rakipsizliğine karşın, Konşil’den çıkarılmış (S 185). Çünkü o *arhat* değildi, yani mukemmel bir “Yoga deneyi”ne sahip değildi. *Samyutta* içinde yer alan meşhur bir metin (II, 115) Musila ile Nārada’yı karşı karşıya getirir: her biri Budist kemālātın belli bir mertebasını temsil etmektedir. İkisi de aynı bilgiye sahiptir, ama Nārada kendini asla bir *arhat* olarak görmez, çünkü “*nirvāna* ile temas”ı deneysel olarak gerçekleştirmemiştir.²⁷ Budizmin bütün tarihi boyunca bu ikilik güçlenerek devam etmiştir. Hatta bazı alimler, ‘hikmet’in (*prajñā*), Yoga deneyimlerine başvurmaya gerek kalmadan, tek başına nirvānaya ulaşmayı sağlayabileceğini iddia etmiştir. “Kuru ağız”e, *prajñā* ile kurtulana yönelik bu yucelmede “gizemcilik karşıtı” bir eğilim, başka bir deyişle “metafizikçiler”in Yoga türü aşırılıklara direnişi fark edilmektedir.

Nirvāna’ya giden yolun –klasik Yoga da *samādhi*’ye giden yol gibi– “mucizevi güçler” (*siddhi*’ler, Pālî dilinde *iddh*) edinilmesini sağladığını da ekleyelim. Bu durum Budha'nın (ve daha ileride Patanjali’nin) karşısına yeni bir sorun çıkarmıştı,

²⁵ *Samgahabbhāra*, aktaran Vallée-Poussin, a.g.y., s. 73-74. Krş. *Visuddhimagga*: “Aptalar onu algılamıyor diye, bir şeyin var olmadığı söylenemez.”

²⁶ *Angutara*, III, 355, *Le Yoga*, s. 178 de alınmıştır.

²⁷ Krş. *Le Yoga*, s. 180. Bkz. 1. ciltte Vallée-Poussin’in alıntıdağı diğer metinler: “Musila et Nārada” (s. 191 vd.).

çünkü bu "güçler" uygulama sırasında kaçınılmaz bir biçimde ediniyor ve bu nedenle keşişin insel ilerlemesi hakkında kesin bilgiler oluşturunuyordu. Bu durum keşişin "koşullanmalardan kurtulma" yolunda olduğunu, çarklarının içinde öğretildiği doğa yasalarını askıya aldığına kanıtıydı. Ama diğer yandan aynı "güçler" in çifte bir tehlikesi vardı, çünkü "dünya üzerine büyüsel egemenlik kurma" gibi boş bir uğraşa *bhikkhu*'yu baştan çıkarabilir ve ayrıca dindışı kesim içinde de kafa karışıklıklarına yol açabilirlerdi.

"Mucizevi güçler" beş Yüksek İlim sınıfı (*abhijñā*, içinde yer alır 1) *siddhi*, 2) tanrısal göz 3) tanrısal ısıtma 4) başkalarının düşüncelerini bilme ve 5) daha önceki varoluşları hatırlama. Bu beş *abhijñā*'dan hiçbirini, Budist olmayan yoginlerin elde edebileceği "güçler" den farklı değildir. Budha *Digha Nikāya* da (I, 78 vd) meditasyon halindeki *bhikkhu* nun çoğalabildiğini, görünmez olabildiğini, katı toprağın içinden geçip suyun üzerinde yürüyüp, gökte uçabildiğini, veya göksel sesleri duyabildiğini, başkalarının düşüncelerini okuyabildiğini daha önceki varoluşlarını hatırlayabildiğini açıklar. Ama bu "güçler" in edinilmesinin keşiş gerçek hedefinden, *nirvāna* dan sapılabileceğini eklemeyi de unutmaz. Ayrıca bu tür "güçler" in sergilenmesi selametin yayılmasına hiçbir biçimde hizmet etmiyordu, başka yoginler ve esrimeciler de aynı mucizeleri gerçekleştirebilirdi, üstelik dindışı kişiler yalnızca buyunun söz konusu olduğunu sanabilirdi. Bu nedenle Budha, "mucizevi güçler" in ruhbandan olmayanlar önünde sergilenmesini kesinlikle yasaklamıştı.

160. Koşullanmamış'ın Paradoksu— *Bhikkhu* 'nın elde ettiği dindışı bilincin dönüşümü ve gerçekleştirdiği akıldışı Yoga turu ve parapsikolojik deneyler göz önünde tutulursa *nirvāna* nın "doğası" ve kurtulmuş kişinin "durumu" hakkındaki Yasa metinlerinin şaşkınlığı duraksamaları, hatta çelişkileri daha iyi anlaşılır. "Nirvanaya ermiş kişinin varoluş halinin bütünsel bir tükenmeyle yok olmayla mı, sözle anlatılmaz bir ölüm sonrası mutlu varoluşla mı eşdeğer olduğunu bilebilmek için uzun uzun tartışılmıştır. Budha *nirvāna* nın elde edilmesini bir alevin sönmesine benzetmiştir. Ama Hint düşüncesinde ateşin sönmemesinin onun yok olması değil, potansiyel bir hale geri dönmesi anlamına geldiğine dikkat çekilmiştir.²⁸ Diğer yandan eğer *nirvāna* en kâmil koşullanmamışsa, Mutlaksa yalnızca kozmik yapıları değil bilgi kategorilerine de aşkın demektir. Bu durumda (eğer varoluş bir dünyada oluş hali olarak anlaşılıyorsa) *nirvāna* ya ermiş kişinin artık

²⁸ A. B. Keith aynı imgeyi *Lpāṇiṣad* lar da, *Senart* ise *Destan* da ortaya çıkarmıştır, kış. Vallée-Poussin *Nirvāna*, s. 146.

var olmadığı soylenebilir, ama onun nırvānada, koşullanmamışın içinde, yani hayal edilmesi olanaksız bir oluş hali içinde "var olduğu" da i en sürülebilir.

Budha haklı olarak bu sorunu yanıtsız bırakmıştır, çünkü yalnızca Yol'a girenler ve en azından Yoga turu bazı deneyleri gerçekleştirmiş, onları *prajñā* ile gereğince aydınlatmış olanlar bilinç dönüşümüyle birlikte sözel yapılandırmaların ve düşünce yapılarının ortadan kaldırıldığını anlayabilir. O zaman aykırı, hatta paradoksal bir düzleme varılmakta ve bu düzlemde varlıkla var olmayan çakışmaktadır, dolayısıyla "Benlik" için hem vardır hem de yoktur denebilir, kurtuluşun tükeniş ve aynı anda üstün mutluluk olduğu ileri sürülebilir. Sāmkhya Yoga ile Budizm arasındaki farklılık,ara karşın, nırvanaya ermiş bir anlamda *jñānamukta*'ya, "hayattayken kurtulmuş"a benzetilebilir (§ 146)

Bununla birlikte kozmosun mutlak olarak aşılması, yani yok edilmesiyle nırvāna arasındaki eşdeğerliğin birçok imge ve simge tarafından yansıtıldığını vurgulamakta da yarar var. "Budha'nın yedi adımı"nın kozmolojik ve zamansal sınıgeselliğine daha önce değinmişik (§ 147). Budha'nın varoluşlar çarkını (*samsāra*) parçaladığını, başka bir deyişle hem kozmosu, hem döngüsel zamanı aştığını duyururken kullandığı "parçalanmış yumurta" benzetmesini de buna eklemek gerek. Budha'nın "evı yıkması" ve *arhat* ların "damı kırması" imgeleri de en az bu kadar gorkemlidir ve koşullandırılmış bütün dünyanın yok edilmesini yansıtırılar.²⁹ Hint düşüncesinde (ve genelde geleneksel arka k düşüncede) "kozmos-ev-insan bedeni" benzeştirmesinin ne denli önemli olduğu hatırlanırsa, Budha'nın önerdiği amacın devrimci yenilik, dana iy anlaşılır. Budha, "kalıcı bir konuta yerleşme", yani mükemmel bir kozmosta belli bir varoluşsal durumu varsayanı arkaik ideale karşı, kendisiyle çağdaş ruhanı seçkinlerin idealını koymaktadır. dünyanın yok edilmesi ve "koşullanmış" her durumun aşılması.

Bununla birlikte Budha, "başlangıç oluşturan, ilk yeni" bir öğretı yaydığını asla iddia etmez. Birçok kez "kadım yolu," geçmiş zamanların "azizleri"nin ve "uyanmış kâmil kişiler"inin paylaştığı zamandışı öğretiyi (*akālika*) izlediğini yineler.³⁰ Bu

²⁹ Bkz. *Images et Symboles*, s. 100 vd ve "Enser le tout de la maison" içinde (birçok yerde) atıftılanan metinler.

³⁰ "Kadım yolu, bir zamanların uyanmış kâmil kişileri tarafından kurulmuş eskı yolu gordum. İşte benim izlediğimi iddia ettiğın patika budur." *Samyutta-Nikāya*, II, 106. Nitekim, "geçmiş zamanların azizleri, uyanmış mükemmel kişileri, bütün bu yüce varlıklar da böyle bir amaca doğru mündelenne benim bugün marifetimi götürdüğün biçimde rehberlik etmiştir, ve gelecek zamanlarda az z, uyanmış kâmil kişi olacaklar bütün bu yüce varlıklar da

yaklaşım, çağrısının evrenselliğini ve "ezeli ve ebedi" doğruluğunu vurgulamanın bir diğer biçimiydi.

muritlerine bugün beş on muritler olgoun olduğu volda rehberlik edeceklerdir" (*Majjhima*, II 3-4, kırs. a.g.v., II 112, III 134).

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 155. Çok sayıda Pali metninin İngilizce çevirisi bulunmakta. En önemlilerini sayarsak: *Dialogues of the Buddha* (Dīgha Nikāya), çev. T. W. ve C. A. Rhys Davids, 3 c. (Oxford, 1899-1924), *Sacred Books of the Buddhists*, c. 2-4), *Further Dialogues of the Buddha* (Majjhima Nikāya), çev. Lord Chalmers, 2 cilt Oxford, 1926-27, *Sacred Books of the Buddhists*, c. 5-6), *The Book of Kindred Sayings* (Samyutta Nikāya), çev. C. A. F. Rhys Davids ve F. L. Woodward (Londra, 1917-1930, *Pāli Text Society Translation Series*, 7, 10, 13-14, 16), *The Book of Gradual Sayings* (Anguttara Nikāya), çev. F. L. Woodward ve E. M. Hare, (Londra, 1932-1936, *P.T.S. Translation Series*, 22, 24-27), *Minor Anthologies*, c. 1, *Dhammapāda Khuddakapāṭha*, çev. T. W. Rhys Davids, (Oxford, 1931), *Sacred Books of the Buddhists*, 7, *Minor Anthologies*, c. II, *Uddāna "Verses of Uplift" and Itivuttaka "As It Was Said,"* çev. F. L. Woodward, (Oxford, 1935, *Sacred Books of the Buddhists*, no 8).

En yararlı antolojiler arasında şunlar sayılabilir: H. C. Warren, *Buddhism in Translation* (Cambridge, Mass., 1896, birçok kez yeniden basılmıştır), Edward Conze, *Buddhist Texts Through the Ages*, (Oxford, 1954, Harper Torchbooks, New York, 1964), E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth, 1959), E. J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures*, (Londra, 1935), Lilian Silburn, *Le Bouddhisme* (Paris, 1977).

Çevirilerin kaynakçası için, bkz. Andre Bareau, "Le bouddhisme indien," *Les Religions de l'Inde* içinde c. III (Payot, 1966, s. 9-246), s. 240-243. Bkz. a.g.y. s. 227-234, "Hind. Budizmi incelemelerinin tarihi."

§ 156. Budizmin öğretisinin temel ilkeleri üzerine oldukça zengin bir kulliyat mevcuttur. En iyi toplanmış eserler şunlardır: E. Conze, *Buddhism Its Essence and Development* (Oxford, 1951, Harper Torchbooks, 1959, s. 11-69, Fr. çev. *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, 1952, s. 9-67), Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens* (Paris, 1961), A. Bareau, a.g.y. s. 13-82. Ayrıca bkz. M. Walleiser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus* (Heidelberg, 1904), Hermann Oldenberg, *Buddha sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde* (Berlin, 1881, 2. baskı, 1921), aynı yazar, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915), E. Lamotte ve J. Przyluski, "Bouddhisme et Upanishad," *BEFEO* 32, 1932, s. 141-169, A. K. Warder, "On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems," *BSOAS* 18, 1965, s. 43-63.

§ 157. Omik erken formülü hakkında bkz. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, c. I, (Cambridge, 1922), s. 84 vd. A. Bareau, "Le bouddhisme indien," s. 40 vd. W. Rahula, a.g.y. s. 79 vd. B. C. Law, "The Formulation of the Pratītyasamutpāda," *JRSA* 1937, s. 287-292, A. C. Banerjee, "Pratītyasamutpāda," *Indian Historical Quarterly*, 32, (Kaṭa), 1956, s. 261-264, Thera Narada, "Kamma or the Buddhist Law of Causation," *B. C. Law Volume*, Böl. II (Poona, 1946), s. 158-175. Ayrıca bkz. L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme Etudes et matériaux Théorie des Douze Causes* (Gent, 1913).

Anatya öğretisi hakkında, bkz. L. de la Vallée Poussin, *Nirvāna* (Paris, 1925) E. Conze, *Le bouddhisme* s. 16 vd, aynı yazar *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962) s. 34 vd, W. Rahula, a.g.y., s. 77 vd. Ayrıca krş. Maryla Falk, "Nārāyaṇa and Karmān," *Louis de la Vallée Poussin Memorial Volume* içinde (Kalkutta, tarihsiz) s. 429-464.

En eski Budizmin gündeme getirildiği sorunlar hakkında bkz. Frank Reynolds "The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism" (*The Two Wheels of Dhamma* içinde Chambersburg, Pennsylvania, 1972) s. 6-30; krş. aynı yazar "A Biographical Essay on Works related to Early Theravada and Sinhalese Buddhism" a.g.y., s. 107-121.

§ 158. *Nirvāna*'nın Batılı yorumlarının mükemmel bir tarih için, bkz. Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvāna and Its Western Interpreters* (Chicago ve Londra, 1968) krş. özellikle Hermann Oldenberg s. 194-220, T. W. ve C. A. F. Rhys Davids (s. 221-248) ve L. de la Vallée Poussin ile I. Stcherbatsky arasındaki tartışma (s. 248-296) üzerine bölümler. De la Vallée Poussin'in ilk yorumu için, bkz. *The Way to Nirvāna: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation* (Cambridge, 1917), *Nirvāna* (Paris, 1923) ve "Nirvāna" makalesi, *Indian Historical Quarterly* 4 içinde, 1928 s. 347-348. Stcherbatsky'nun görüşleri için, bkz. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (Londra, 1923) ve *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad, 1927). Bununla birlikte uzun bir tartışmanın ardından her iki bilim adamı da kendi rakibinin yorumuna ikna oldu. Krş. I. Stcherbatsky "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus" (*Revue d'Orientalisme*, 10, 1934 s. 1-37), L. de la Vallée Poussin, "Buddhica" (*HJAS* 3, 1938 s. 137-160).

Friedrich Heiler *nirvāna* kavramının dinsel deneyim öğretisi ne göre incelemiştir. Krş. *Die buddhistische Versenkung* (Münch, 1918).

"Nirvāna yolu" ve erginlenme simgeselliği hakkında, bkz. M. Eliade, *Le Yoga: Immortalité et Liberté* (Paris, 1954, 6 baskı 1975) s. 169 vd. Yoga ile Budizm arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. L. de la Vallée Poussin, "Le bouddhisme et le Yoga de Patanjali," (*Mémoires Chinois et Bouddhiques* 5, Bruxelles, 1937, s. 223-242) M. Eliade, *Le Yoga* s. 173 vd, krş. a.g.y., s. 382-383, kaynakça bilgileri şu eserleri ekleyin: Gerhard Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Viyana, 1977), s. 102 vd.

§ 159. Budist meditasyon teknikleri hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 173 vd ve kaynakçalar için a.g.y., s. 383 vd, Grace Constant Lounsbury, *Buddhist Meditation in the Southern School* (Londra, 1950), E. Conze, *Buddhist Meditation* (Londra, 1956).

İhânler ve dhammayoga'lar hakkında, bkz. L. de la Vallée Poussin, "Mōṣṣa et Nārada" (*Mémoires Chinois et Bouddhiques* 5, 1937 s. 189-222) "Yüksek İhânler" (*abhijñā*) hakkında, bkz. L. de la Vallée Poussin, "Le Bouddha et les Abhijñas," *Le Muséon*, 44, 1931 s. 335-342, Eliade, *Le Yoga* s. 183 vd, 384 ("mucizevi güçler" üzeri ne kaynakça).

§ 160 Arhat'lar hakkında, bkz. Le Yoga, s. 178 vd., E. Conze, *Le Bouddhisme*, s. 91 vd., A. Bareau, "Le bouddhisme indien," s. 60 vd., 123 vd. ayrıca kırs. Isaline Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected. A Study of the Arhat* (Londra, 1936)

Asamskṛta'nın mistik yapısı konusunda, bkz. André Bareau, *L'Absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asamskṛta* (doktora tezi, Paris, 1951).

Koşullandırılmış dünyanın yok edilmesine ilgili imgeler üzerine (Budha'nın "evı yıkması" ve arhat'ların "danni kırması"), bkz. M. Eliade, *Images et Symboles*, s. 100 vd., aynı yazar, "Enser le Tot de la Maison. Symbolisme architectonique et physiologie subtile" (*Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem* içinde, Kailash, 1967, s. 131-139)



ROMA DİNİ: BAŞLANGICINDAN BAKKHANALIA DAVASINA (y. MÖ 186)



161. Romulus ve Kurban Edilen Maktul— Eski tarihçilere göre Roma MÖ 754'e doğru kurulmuştu, arkeolojik buluntular bu rivayetin geçerliliğini doğrulamaktadır. *Urbs* sıt alanında MÖ VIII yüzyılın ortasından itibaren ikamet edilmeye başlanmıştı. Roma'nın kuruluş mıtı ve ilk kralların efsaneleri Roma dınınin anlaşılması için çok önemlidir, ama bu mitolojik toplam bazı etnografik ve toplumsal gerçeklikleri de yansıtmaktadır. Roma'nın doğuşu öncesinde yaşanan masalsi olaylar şunları ortaya koymaktadır: 1) Farklı kökenlerden kaçaklar bir araya toplanmış ve 2) birbirinden tamamen ayrı iki budun grubu kaynaşmıştır. Roma halkının çıktığı Latin budunu, yerli neolitik çağ nüfusuyla Apler'in kuzeyinden aşağı inen Hint-Avrupalı ırsılların karışımının sonucudur. Bu ilk sentez, Roma ulusunun ve kültürünün ilk örneğini oluşturur. Nitekim budunsal, kültürel ve dinsel asimilasyon ve bütünleştirme süreci imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir.

Tarihçilerin naklettiği rivayete göre Alba kralı Numitor kardeşi Amulius tarafından tahttan indirildi. Amulius, saltanatını güvenceye almak için, Numitor'un oğullarını öldürdü ve kızı Rhea Sylvia'yı da Vesta rahibesi olmaya zorladı. Ama Sylvia, Mars'tan hamile kaldı ve iki erkek çocuk doğurdu: Romulus ve Remus. Tiber kıyısında sulara (bir beşik içinde) terk edilen ve mucize eseri bir dışı kurt tarafından emzilen ikizler, bir süre sonra bir çoban bulup evine götürdü ve karısı onları büyüttü. Romulus ve Remus yetişkin birer erkek olunca, dedeleri tarafından tanınıp kabul edildiler ve tahtı gasbedeni ortadan kaldırdıktan sonra, Numitor'u yeniden tahta çıkardılar. Ancak Alba'dan ayrıldılar ve çocukluklarını geçirdikleri yerde bir kent kurmaya karar verdiler. Tanrılara danışmak için Romulus Palatium'u seçerken, Remus ise Aventinus tepesine yerleşti. İlk uğurlu işaret, Remus fark etti: Gökte altı akbaba uçuyordu. Ama Romulus oniki akbaba gördü ve kent kurma onuru onun oldu. Palatium'un çevresine sabanla bir iz açtı. Sabanın iki yarından açılıp kenarlara kırken toprak surları, sabanın ızı se hendeği temsil ediyordu ve kamu yerlerde sabanı kaldırarak gelecekte kapıların nerelere açılacağını belirlemişti. Re-

* Vesta rahibeleri hayatları boyunca bakire kalıyorlardı —çn

mus, kardeşinin bu gerçekdışı terminolojisiyle alay etmek için, bir sıçrayışta suru" ve "hendegi" aşu. O zaman Romulus onun üzerine atıldı ve şöyle haykırarak kardeşini öldürdü "Gelecekte benim sarılarımı aşacak nerkes işte böyle olsun!"

Bu rivayetin mitolojik niteliği açıktır. Sargon, Musa, Keyhüsrev ve başka ünlü kşniklerin de efsanelerinde görülen, yeni doğan bebeğin terk edilmesi iziği burada da karşımıza çıkıyor (krş. § 58, 105). Mars'ın kızları emzirmesi için gönderdiği dışı kurt, Romalıların savaşçılık vasıflarının alâmetidir. Terk edilme ve dışı bir yırtıcı hayvan tarafından emzirme, mustakbel kanımanın geçmesi gereken ilk erginlenme sınavıdır. Bunu ergenlik çağındaki çocuğun yoksul ve kaba saba insanlar arasında kınılığını bilmeden geçirdiği çiraklık dönem, izler (örneğin Keyhüsrev). Gerek "düşman (kız) kardeşler" gerekse amcanın (veya dedenin) yok edilmesi, iziği de çok yaygındır. Kent kuruluşunun bir saban iziyle beirlenmesi ritüeline (*sulcus primigenius*) gelince birçok kültürde bunun koşulları saptanmıştır. (Düşman bir kentin sarıları yıkılıp harabelerin çevresinde sabana bir iz açılınca da, bu kent ritüel anlamda yok edilmiş oluyordu.²) Başka birçok gelenekte de görüldüğü üzere, aslında bir kentin kuruluşu kozmogoninin yinelenmesini temsil eder. Remus'un kurban edilmesi de, Puruşa, Ymur, Pan-Ku örneğindeki gibi ilk kozmogoni kurbanını yansıtır (krş. § 75). Roma'nın yerleşim alanı üzerinde öldürülen Remus, kentin mutlu geleceğini yani Roma halkının doğuşunu ve Romulus'un krallığa çıkışını sağlar.³

Bu mitolojik rivayetin, ilk tarihçiler tarafından kayda geçirilmeden önceki zamandızının ve uğradığı değışiklikleri saptamak güçtür. Arkaik niteliği tartışma götürmezdir ve Hint-Avrupa kozmogonileriyle bazı benzerlikler ortaya konmuştur.⁴ Konumuz açısından daha öğretici olan ise, bu efsanenin Romalıların bilincindeki yansımalarıdır. "Roma tanrılarına sunulan bu ilk kanlı kurban, halkın belleginde hep korkunç bir anı olarak kalacaktır. Kuruluşun üzerinden yedi yüzyıldan fazla bir süre geçtikten sonra, Horatius bu olayı hâlâ bir tür ilk günah olarak görmekte ve bu günahın sonuçlarının kaçınılmaz bir biçimde Romalıların birbirini boğazlamasına, dolayısıyla kentin yok oluşuna yol açacağını düşünmektedir. Roma, tarihinin her bunalımlı anında üzerinde bir lanetin ağırlığını hissettığını sanarak,

¹ Titus Livius, I, 3 vd. Ovidius, *Fasti*, II, 381 vd. Halkamassoslu Dionysios, *Roma'da Arkhaiologia*, I, 76 vd. Plutarkhos *Romulus*, III, XI, vb.

² Servius *ad Aeneid* IV, 212.

³ Florus, *Resum Romanorum epitome*, I, 8; Propertius, IV, 1-31; ayrıca bkz. Jaan Puhvel, "Remus et frater," s. 154 vd.

⁴ Puhvel, a.g.y., s. 153 vd. Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation," s. 137 vd.

kaygı içinde kendini sorgulayacaktır. Roma doğuşu sırasında ne insanlarla, ne de tanrılarla barış içindeydi. Bu dinsel kaygı kentün kaderi üzerinde ağırlığını hissettirecektir.”⁵

162. Hint-Avrupa Mitlerinin “Tarihselleştirilmesi”— Rivayete göre, kent önce bölgenin çobanları, sonra da Latium’un sığınan ve serserileri tarafından iskân edilmişti. Romulus kadın bulmak için bir savaş hilesine başvurdu. Komşu kentlerden ailelerin de gelip katıldığı şenlik sırasında, Romulus’un silah arkadaşları genç Sabın kızları üzerine atılıp, onları evlerine sürüklediler. Sabınlar ile Romalılar arasında çıkan savaş herhangi bir askeri sonuca bağlanmadan sürüp gitti; sonunda kadınlar, aileleriyle kendilerini kaçıranların arasını buldu. Barışma birçok Sabının kente yerleşmesine yol açtı. Romulus kentün siyasî yapısını örgütledikten, senatoyu ve halk meclisini kurduktan sonra şiddetli bir fırtınada kayboldu ve halk da onu tanrı ilan etti.

Kardeşini öldürmesine karşın, Romulus figürü, Romalıların bilincinde örnek bir kısıklık haline geldi ve öyle de kaldı. O hem kurucu, hem yasa koyucu, savaşçı ve rahipti. Rivayetler, Romulus’un ardılları konusunda görüş birliği içindedir. Bunların ilki Numa adında bir Sabındı ve kendini dinsel kurumların örgütlenmesi işine verdi, özellikle Fides Publica, Sağlam İman tapımını öne çıkarttı, bu yemin tanrıçası hem bireyler, hem de uluslar arasındaki ilişkileri yönetiyordu. Numa’nın ardıllar içinde en meşhuru altıncı kral Servius Tullius’tu. Roma toplumunun yeniden örgütlenmesi, idari reformlar ve kentün büyütülmesi onun adıyla anıldı.

Roma’nın kuruluşundan başlayıp son kral Etrüskü Tarquinius Superbus’un devrilmesine ve Cumhuriyet döneminin başlamasına kadar yaşanan birçok masalsi olayı nakleden bu rivayetin gerçeğe uygunluğu uzun süre tartışılmıştır. Büyük olasılıkla kolektif belleğin etkisiyle zaten değiştirilmiş olan bazı kişiliklere ve tarihsel olaylara ilişkin anılar, özel bir tarih yazım anlayışına uygun bir şekilde yorumlanmış ve düzenlenmişti. Georges Dumézil, Romalıların Hint-Avrupa mitolojisinin büyük izleklerini hangi yönde “tarihselleştirdiğini” göstermiştir (krş. § 63), öyle ki Etrüsk ve Yunan etkileri görülmeye başlamadan önceki en eski Roma mitolojisinin Titus Livius’un ilk iki kitabında ortolu olarak bulunduğu söylenmiştir.

⁵ Pierre Grimal *La Civilisation Romaine*, s. 27. Horatius, ilk kardeş katlının sonuçlarına *Epode* VII 17-20’de değinir.

Örneğin Romalılar ile Sabınler arasındaki savaş konusunda, Dumézil İskandinav mitolojisinin ana olaylarından biriyle, özellikle de iki tanrısa, halk, Aslar ve Vanlar arasındaki çatışmayla olan şaşırtıcı simetriye dikkat çeker. Birinciler Odin ve Thor'un çevresinde toplanmıştır. Şefleri olan Odin, büyük-a-kra-tandır, çekikçi tanrı Thor, göğün büyük hâkimidir. Buna karşılık Vanlar, bereket ve zenginlik tanrılarıdır. Asların saldırısına uğrayan Vanlar direnir ama Snorri Sturluson'un dediği gibi "kâh bir taraf, kâh diğer taraf zafere kazanmaktadır. Bu pahalı yarı başarıların sürekli el değiştirmesinden bıkan Aslar ve Vanlar barış yapar. Başlıca Van tanrıları Asların yanına yerleşir ve temsil ettikleri bereket ve zenginlikle Odin çevresinde toplanmış tanrılar sınıfını tamamlarlar. İk. tanrısa halkın kaynaşması böylece sonuçlanır ve Aslarla Vanlar arasında bir daha çatışma yaşanmaz (§ 174).

Georges Dumézil bu mitolojiyle Romalılar ve Sabınler arasındaki savaşın benzerliklerini vurgular. Bir yanda Mars'ın oğlu ve İuppiter'in koruması altındaki Romulus ve onun ırkötücü savaşçılar olan, fakat yoksul ve kadınsız arkadaşları, diğer yanda ise, Tatius ve başlıca özellikleri zenginlik ve bereket olan (çünkü kadınlar vardır) Sabınler. Aslında bu iki taraf birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Savaş bir zaferle değil, kadınların girişimi sayesinde sona erer. Barıştan sonra Sabınler Romulus'un arkadaşlarıyla kaynaşmaya ve böylece onlara zenginlik taşımaya karar verirler. Artık ortak olan iki kral, tapınlar kurar. Romulus yalnızca İuppiter'e, Tatius ise içlerinde Quirinus'un da yer aldığı bereket ve yer tanrılarına tapar. "Ne bu çifte saltanatla, ne de daha sonra Roma'nın Sabın bileşeni ile Latın, Albani, Romulus'lu bileşeni arasında bir ayrılıktan söz edildiği asla duyulmayacaktır. Toplum tamamlanmıştır."⁶

Gerçi birçok bilginin de düşündüğü gibi, ardından barışın geldiği bu savaşın tarihsel bir gerçekliği ve özellikle de "yerli anah" i.e Hint-Avrupalı fatihler arasındaki kaynaşmayı yansıtmaması da mümkündür.⁷ Ama "tarihsel olaylar"ın Hint-Avrupa toplumlarına özgü bir mitolojik şemaya göre yeniden düşünülüp düzenlenmesi de anlamlıdır. İskandinav mitolojisinden bir bölümle Roma tarihsel efsanesi arasındaki şaşırtıcı simetri, Roma'daki Hint-Avrupa mirasının bütünü incelendiğinde derindeki anlamını gözler önüne serer. Öncelikle, en eski uçlu Roma tanrı gru-

⁶ Georges Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome* s. 127-142, *La religion romaine archaïque* s. 82-88.

⁷ Ama budunsal bileşenleri cenaze ritüellerinden yola çıkarak ve toprağa gömmeyi Sabınlere, ölüleri yakmayı ise Latınlara atfederek tanımlamak tedbirsizlik olur, krs. H. Müller Karpe aştaran Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 10.

bunun –Jupiter, Mars Quirinus– diğer Hint-Avrupa halkları nda da bulguların üç bölümlü ideolojiyi ifade ettiğini hatırlatalım buyusel ve hukuksal egemenlik işlevi (Jupiter, Varuna ve Mitra, Odin), savaşçı güç tanrıları işlevi (Mars, Indra, Thor) ve son olarak da bereket ve ekonomik refah tanrıları (Quirinus, Nasatya ikizleri, Freyr). Bu işlevsel üçlü tanrı grubu, Hint-Avrupa toplumlarının üç sınıfa bölünmesinin ideal örneğini oluşturur. Ramlar, savaşçılar ve hayvancılardır. mıcılar (yalnızca Hint örneğin. sayacak olursak, *brāhmaṇa*lar, *kṣatriya*’lar ve *vaiśya*’lar; krş. § 63) Roma’da toplumsal açıdan üçe bölünme oldukça erken bir dönemde dağılmıştır, ama efsanevi üç aşret geleneğinde bunun anıları fark edilmektedir.

Bununla birlikte Hint-Avrupa mirasının özü, büyük oranda tarihselleştirilmiş bir biçimde korunmuştur. Birinci işlevin birbirini tamamlayan iki eğilimi –Varuna-Mitra çiftinin yansıttığı buyusel ve hukuksal egemenlik– Roma’nın iki kurucusunda da bulunur. Romulus ve Tatius. Birinci, şiddet kullanan yarı-tanrı, Jupiter Feretrinus’un* koruması altındadır, dengeli ve bilge, *sacra* ve *leges*’in kurucusu olan ikincisi Fides Publica ya bağlıdır. Onları yalnızca savaşçı miteği bulunan kral Tullus Hostilius ve saltanatı döneminde kent kapılarının zenginliğe ve uzun mesafeli ticarete açıldığı Ancus Marcius izler.⁸ Kısacası, üç işlevin tanrısal temsilcileri, ilk Roma kralları dizisi içinde “tarihsel kişilikler”e dönüştürülmüştür. Başlangıcın hiyerarşik formülü –tanrısal üç bölümlülük– zamandanzise, bir dizi tarzında, dünyevi koşullar içinde ifade edilmiştir.

Georges Dumézil, Hint-Avrupa mitlerinin Roma’da tarihselleştirilmesinin başka örneklerini de gün ışığına çıkarmıştır. Horatius kardeşlerden üçüncüsünün, üç Curatius karşısında kazandığı zaferi hatırlatalım. bu zafer, Indra ve Trita’nın Üç Başlı Canavar’ı yenmesinin izdüşümüdür. İki sakatın, Horatius Cocles (Tek Gözlü Horatius) ve Mucius Scaevola’nın (Solak Mucius) (“Tek Gözlü” ile “Solak”) efsanesi de İskandinavların tek gözlü tanrı ve çolak tanrı yarı Odin ve Thor çiftinde koşutunu bulur.⁹

* Jupiter Feretrinus. Roma tanrısı Jupiter’in işlevi anlaşılamamış bir yönü. Feretrinus isminin anlamı belirsizdir; “silahları kutsayan” “anaşmaların yapıcısı” veya “çarpan” anlamlarına gelebilir –yn.

⁸ Bkz. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, c. I s. 271 vd. c. III s. 211 vd.

⁹ Dumézil, *La religion romaine archaïque*, s. 90, daha önceki çalışmalarına göndermelerle birlikte.

Bu karşılaştırmal araştırmaların sonuçları çok önemlidir. İlk olarak, Roma dininin köklerinin "ilkel" türde inançlarda aranmaması gerektiğini gösterir ¹⁰ çünkü Roma halkının oluştuğu dönemde Hint-Avrupa dinsel ideolojisi hâlâ etkiliydi. Bu miras yalnızca belirgin bir mitoloji ve ritüel tekniğini değil tutarlı ve açık bir şekilde formüle edilmiş bir teolojiyi de kapsıyordu. Dumézil'in *maestas, gravitas, mos, augur, augustus* vb terimler hakkındaki çözümlemeler.n. okumak bunu anlamaya yeter.

Mitolojik izleklerin ve Hint-Avrupa mitsel-tüme senaryolarının "tarifseleştirilmesi," bir başka nedenden ötürü de önem taşır. Bu süreç Roma dinsel dehasının ayırt edici özelliklerinden birini, onun metafizik karşıtı eğilimini ve "gerçekçi" vasfını da ortaya koyar. Nitekim Roma'lıların kozmik hayatın ve tarihin dolaysız gerçekliklerine gösterdikleri tutkulu, dinsel ilgi, sıradışı görüngülere (bunlar alâmet olarak da kabul edilirdi) verdikleri hatırı sayılır önem ve özellikle de ritüellerin gücüne duydukları derin güven çarpıcıdır.

Sonuç olarak, Hint-Avrupa mitolojik miras.n.n. kendin en eski tanrı içinde gizlenerek hayatta kalması olgusu kendi içinde, Roma dinselliğinin özgül yapısını gözler önüne seren bir dinsel yaratım oluşturmaktadır.

163. Roma Dinselliğinin Özgül Nitelikleri— Metafizik karşıtı düzenleme ve gerek kozmik, gerek tarihsel *dolaysız gerçekliklere* gösterilen (dinsel nitelikteki) canlı ilgi Romalıların olağandışlıklara, raslantılara veya yeniliklere karşı tavrında kendini çok erken bir dönemden itibaren belli eder. Gerek Romalılar, gerekse genelde kırsal toplumlar açısından, ideal ölçü kendini yıllık döngünün düzenliliğinde, mevsimlerin düzenli bir şekli de sralanmasında dışa vuruyordu. Her kökten yenilik kural ihlaliyle eşdeğerdi, sonuçta kaosa geri dönme tehlikesini beraberinde getiriyordu. (Eski Mısır'da da benzer bir anlayış için bkz. § 25). Aynı şekilde olağandışı her durum mucizeler, sıradışı olaylar (canavarların doğması gökten taş yağması vb.)—tanrılarla insanlar arasındaki ilişkilerde bir kırışı haber veriyordu. Mucizeler tanrıların hoşnutsuzluğunu hatta öfkesini açığa vuruyordu. Sıradışına çıkan

¹⁰ Söz konusu yaklaşım, özellikle yansıtan, H. J. Rose'dur. "yüzyıllar boyunca *numen*'in yalnızca *numen dei* şu veya bu tanrının dışavurulmuş iradesinden başka bir şey olmadığını" dikkate almayan Rose, *numen*'i *mana* ile özdeşleştiriyordu. Dumézil *La religion romaine archaïque*, s. 47).

¹¹ Kış *Idees romaines*, s. 31-152. Gerçi, bu genel kuramsal açıklama ve aynı zamanda dünya üzerinde ampirik egemenlik sisteminin yanında yabancı kökenli birçok inanç ve tanrısal figür de vardı, ama Roma halkının etnogenesi (büyüdüğü) çağında bu yabancı dinsel miras özellikle kırsal katmanları kapsıyordu.

görüngüler tanrıların kolay çözümü olmayan teofaniler, demek ki, belli bir açıdan, 'olumsuz tanrısal tezanurlar'ı oluşturuyorlardı

Yahve de niyetlerini kozmik görüngüler ve tarihsel olaylarla duyuruyordu. Peygamberler durmaksızın bunları yorumluyor, haber verdikleri korkunç tehditler, vurguluyorlardı (bkz. § 116 vd). Romalılar açısından mucizelerin kesin anlamı belli değildi, tapınla ilgili meslek erbabı tarafından çözümlenmeleri gerekirdi. Bu durum kehanet tekniklerinin büyük önemini Etrusk *haruspeks*'lerine⁹ duyulan korkuyla karışık saygıyı ve daha geç bir dönemde Sibylla Kitapları'yla diğer kehanet derlemelerini açıklar. Kehanet, görülen (*auspicia*) veya duyulan âlâmetlerin (*omina*) yorumundan oluşuyordu. Yalnızca yargıların ve askerî önderlerin bunları açıklama yetkisi vardı. Ama Romalılar kendilerine âlâmetleri reddetme hakkını tanımıştı.¹⁰ Aynı zamanda falcı olan bir konsül, planlarına engel olabilecek işaretleri görmezden gelebilmek için, kendini kapalı bir tahirevanda taşıtabiliyordu.¹¹ Mucizenin anlamı, bir kez çözüldüce, *lustratio** ve diğer arındırma ritüellerine başvurulurdu. Çünkü bu "olumsuz teofaniler" bir kirlenmenin varlığını haber vermişti ve bu kirlenmenin özenle püskürtülmesi önemliydi.

Mucizelerden ve kirlenmelerden duyulan ölçsüz korku, ilk bakışta batıl inançların yarattığı bir dehşet olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte özel türde bir dinsel deneyim söz konusudur. Çünkü tanrılarla insanlar arasında böyle sıradışı tezahürler aracılığıyla diyalog kurulur. Kutsallık karşısındaki bu tavır doğal gerçekliklere, insan etkinliklerine ve tarihsel olaylara, kısacası somut özel ve o anda yaşanan olaylara dinsel değer yüklenmesinin doğrudan sonucudur. Ritüellerin çoğalması bu tavrın bir diğer yönünü oluşturur. Tanrısal irade, sonsuz bir dizi sıradışı işaret ve olayla *hic et nunc* (şimdi ve burada) tezahür ettiğine göre, en etkili ritüelin hangisi olacağını bilmek ayrı bir önem kazanır. Butün tanrısal kendiliklerin özgül tezahürlerini, ayrıntılarına varıncaya dek tanımak oldukça karmaşık bir kışileştirme sürecini teşvik etmiştir. Bir tanrının çok sayıda tezahürü ve farklı şlevleri, özerk "kişiler" olarak birbirinden ayrılma eğilimi gösterir.

⁹ Haruspeks. Gerçekleştirilecek bir işin uygun olup olmadığıyla ilgili olarak kesilen bir karbarın bağışaklarına bakarak tanrının kararını bildiren kâhin -yn.

¹² Krş. diğerleriyle birlikte Cicero *De divinatione*, I, 29.

¹³ *De div.* II 77.

* *Lustratio*. Kotücul etkilerden korunmak ve kismetinin açılması için yapılan bir arındırma ayını. Bu ayın çerçevesinde kervanlar, bedenler, toprak parçaları arındırılabilir -yn.

Kıymı durumlarda bu kişileştirmelerin sonucunda gerçek bir tanrısa, figür ortaya çıkmaz. Onlara, teker teker anılsalar bile hep grup halinde yakarılır. Örneğin tarımsal etkinlik belli sayıda kendiliğin hükmünde gelişir, bunların her biri -nada- sa bırakıktan sonra toprağı sürmek, hasat etmek, ürünü arabalara yükleyip taşımaya ve istiflemeye kadar özel bir aşamayı yansıtır. Aziz Augustinus'un mizahi bir yaklaşımla hatırlattığı gibi,¹⁴ yeni doğan bebeğin vıyıklamasına ve konuşmasına yardım etmek için Vatinus ve Fabullus'a, bebeğı yedirmek ve çıkarmak için Educa ve Polina'ya, yürümeyi öğrenmesi için Abeona'ya yakarılırdı ve liste böylece uzayıp giderdi. Ama bu doğaüstü kendiliklere yalnızca tarımsal işlerle ilgili olarak ve özel tapım içinde yakarılır. Bunlar gerçek kişiliklerden yoksundur ve "güç"leri etkili oldukları sınırlı alanı aşmaz.¹⁵ Bu kendilikler, morfolojik açıdan tanrılarla aynı hali paylaşımaz.

Romalıların vasat mitolojik imgelem ve metafizik karşısındaki umursamaz tavrını, gördüğümüz gibi somuta, özele, şimdiki ve burada olana karşı gösterdiklerini tutkulu ilgiyle telafi edilmiştir. Roma dinsel dehası pragmatizmiyle, istenen sonucu alma yolundaki arayışına ve aile, gens, vatan gibi özellikle de organik toplulukların "kutsallaştırılması" ile sınırlı. Meşhur Roma disiplini, onur veren yükümlülükleri (*fides*)¹⁶ sadakatleri devlete bağlılıkları, Hukuka atfettiler dinsel saygınlık, insan kişiliğinin değer kaybına uğraması şeklinde yansır. Birey, yalnızca grubuna ait olduğu oranda önem taşır. Romalılar bireyin dinsel önemini ancak daha geç bir dönemde, Yunan felsefesinin ve doğulu selamet tapınlarının etkisiyle keşfeder ama önemli sonuçlara yol açacak bu keşif (krş. § 206) özellikle kent nüfuslarını etkilemiştir.

Roma dinseliliğinin toplumsal niteliği,¹⁷ öncelikle de ötekilerle ilişkilerde verilen önem, *pietas* terimiyle açık olarak ifade edilmiştir. *Piare* (bir kırmamayı, lekeyi kötüye işaret eden bir alameti silmek, yatıştırmak vb) nihiyle ilişkilerine karşın, *pietas* hem ritüellere, hem de insanlar arasındaki doğal (yani kurallara göre düzenlenmiş) ilişkilerle tutuzukle uyulması anlamına gelir. Bir oğul için *pietas* babasının sözünü dinlemektir; itaatsizlik canavarca, doğal düzene aykırı bir davranışla eşdeğerlidir ve suçlu bu kırılmanın kefaretni kendi ölümüyle öde-

¹⁴ *Civitas Dei* (Tanrının Kenti), VII, 3

¹⁵ Östelik bu sınırlı alanların içinde bile bu kendilikler önemli değildir, krş. Dumézil *La religion romaine*, s. 52 vd.

¹⁶ *Fides* hakkında, bkz. Dumézil, *op. cit.* s. 156, dipnot 3 (en son kaynaklar)

¹⁷ XX yüzyılın kutsallıktan uzaklaşmış toplumunda bazı Hristiyan kimselerin gösterdiği yemden "güncellik kazanmak" çabalarında da benzer bir eğilime rastlanmaktadır (bkz. c. III)

mehtır Tanrıara karşı *pietas*'ın yanı sıra ait olunan grupların üyelerine kente ve son olarak da bütün insanlara karşı da *pietas* vardır "İnsanların hakkı" (*jus gentium*), yabancılarla bile karşı belli görevler belirliyordu "Humanitas kavramı açıkça ortaya çıkınca, bu anlayış Helen felsefesinin de etkisiyle tam olarak serpilip genişti "Humanitas, yalnızca insan rûrüne aidiyet o gusunun gerçek bir akrabalık oluşturduğu, bunun tıpkı aynı gens'in veya aynı kentin üyelerini birbirine bağlayan ve dayanışma dostluk ya da en azından saygı görevleri yaratan akrabalığa benzediği düşüncesidir"¹⁸ XVIII ve XIX yüzyılların "insancıl" ideolojileri aslında eski Roma *pietas* kavramını yeniden ele alıp, kutsallığından uzaklaştırarak geliştirmekten öte bir şey yapmamıştır

164. Özel Tapım. Penat'lar, Lar'lar, Man'lar— Patperestliğin sonuna kadar –*paterfamilias* aile reisi) tarafından yönetilen özel tapım devlete bağlı meslek erbabı tarafından gerçekleştirilen kamusal tapımın yanında özerkliğini ve önemini korudu Sürekli değiştirilen kamusal tapımdan farklı olarak, ocağın çevresinde gerçekleştirilen ev tapımı Roma tarihinin oniki yüzyılı boyunca pek değişmemiş gibi gözükmektedir Diğer Hint Avrupa halklarında da uygulandığı gibi arkaik bir tapım sistemi söz konusudur Tıpkı Âriler çağ Hindistan'ında olduğu gibi, evdeki ateş, tapımın merkezini oluşturuyordu Bu ateşe her gün besin sunguları, ayda üç kez de çiçek sunguları vb veriliyordu Tapım, ataların misel ritüel k şileştirilmele-ri olan Penat'lar ve Lar'lara ve bireyin bir tür "ikizi" olup, onu koruyan *genius*'a¹⁹ sesleniyordu Doğum, evlilik ve ölüm anlarının yarattığı krizler bazı ruhlar ve dâna küçük tanrılar tarafından yönetilen özel geçiş ritüellerini gerektiriyordu Daha yukarıda (s. 130) yeni doğan bebeğin çevresine çağırılan kendilikleri belirtmişlik Dinsel evlilik töreni yer ve ev tanrılarının Tellus, daha sonra arı Ceres vb) ve eva-uk yemininin koruyucusu olarak Juno'nun h mayesinde gerçekleştiriliyor ve kurban törenleri ve ocağın tavaf edilmesini çeniyordu.

Ölünün toprağa verilmesinin dokuzuncu günü tamamlanan cenaze ritüelleri, düzenli yapılan "öla akrabalar" (*divi parentes*) veya Man'lar tapımı içinde sürdürü-

¹⁸ P Grimal a.g.y., s. 89 Latte'in *pietas* hakkındaki sıyası " varsayımına (*Römische Religionsgeschichte* s. 236-239) karşı, bkz P Boyancé *La religion de Vaugile* (1963) s. 58 ve Dan ézil, *La religion arch.*, s. 400

¹⁹ Genius (çoğ. geni) Kelime anlamı "doğurtan" Bir erkeğin, çocuk sahibi olmasını sağlayan koruyucu ruhu Kadınlarda Juno (Juno) denilen koruyucu ruha karşılık gelir Paternitâs'ın doğum gününde ev halkı ailenin *genius* ana (*genius paterfamilias*) tapıyordu - yn

üyordu. Onlara iki bayram adanmıştı. şubat ayındaki Parentalia ve mayıs ayındaki Lemuria. İlk bayram sırasında yargıçlar üzerlerinde alâmetlerini taşıyor tapınak at kapatılıyor, sunaklardaki ateşler söndürülüyor ve düğün yapılmıyordu.¹⁹ Ölüler yeryüzüne geri geliyor ve mezarların üzerindeki gıdalarla besleniyorlardı.²⁰ Ama ataları asıl yatıştıran *pietas*'ı (*animas placare paternas a.g.y.*, II, 533) Eski Roma takviminde şubat yılın son ayı olduğuna göre iki zaman döngüsü arasında kalan ara dönemlerin ayırt edici özelliğini oluşturan 'kaotik' ve akışkan hale katılıyordu. Kurallar askıya alınıyor, ölümler yeryüzüne geri dönebiliyordu. Lupercalia ritüeli de şubat ayında yapılıyordu (§ 165). Toplu animaller "Yeni Yıl"la simge-len evrensel yenilenmeyi (= dünyanın ritüel anlamında yeniden yaratılmasını) hazırlıyordu.²¹

Lemuria'nın üç günü boyunca (9, 11 ve 13 Mayıs), ölümler (temurlar, etimolojisi bilinmiyor) yeniden geri geliyor ve kendi soylarından gelenlerin evlerini ziyaret ediyorlardı. Onları yatıştırmak ve bazı yaşayan insanları beraberlerinde götürmelerini engellemek için, aile reisi ağzını kara bakla taneleriyle dolduruyor ve onları tükürürken bir yandan şu sözü dokuz kez tekrarlıyordu "Bu baklalarla kendimi ve yakınlarımı aklıyorum." Sonunda hayaletleri ırkutmak için tunçtan bir nesneyle gürültü çıkararak dokuz kez şöyle diyordu "Atalarımın Man'arı, gıdın buradan!"²² Ölülerin dünyaya yaptıkları dönemsel ziyaretlerin ardından ritüellerle tekrar yerlerine döndürülmeleri, bütün dünyada çok yaygın bir törendir (krş. Ant-hesteria törenleri, § 123).

Man'larla ilişkili bir başka ritüel daha hatırlatalım. *devoto*²³ Titus Livius²⁴ Samnitlere karşı yapılan bir savaş kapsamında, bu ritüel ayrıntılı olarak betimler. Lejyonlarının teslim olmaya hazırlandığını gören konsül Decius zafer için hayatını "adar." Bir dîn adamının rehberliğinde ritüel sözlerini söyler ve Janus, Iupiter, Mars ve Quirinus'tan başlayarak çok sayıda tanrıya ve en sonunda da Man'lara ve tanrıça Tellus'a yakarır. Decius Man'lara ve Yer'e (Tellus) kendi hayatıyla birlikte

¹⁹ Ov. *Fasti*, II, 533-537-567

²⁰ *A.g.y.*, II, 565-576

²¹ El. *ade*, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, bđ. II "La r  g  n  ration du Temps"

²² *A.g.y.*, V, 429-444

²³ Kendi hayat karşılığında tanrıların inayetini kazanma amaçlı kurban biçimi. Genellikle generaller tarafından bir savaşın kaybedilmesi, tehlikesi belirsizce baş vurulurdu. Düzenlenen bir ritüelde general kendisini ve düşman ordusuna Tellus'a ve Man'lara kurban edeceği andını içerdi (*devovere*) -yn

²⁴ VIII, 9-10

düşman ordularını da adar *Devotio* ritüeli, “yaratıcı cinayet” olarak insan kurban edilmesi biçimindeki arkaik anlayışı yansıtır. Özetle kurban edilen hayat, ritüel aracılığıyla gerçekleştirilmek istenen işin yararına aktarılmaktadır. Decius örneğinde gerçekleşmesi istenen iş askeri zaferdir. Neredeyse bütün panteona yakarılır, ama Roma ordusunu kurtaran Manlara verilen sungudur, yani Decius’un kendini kurban etmesi ve Samnitlerin topluca öldürülmesi.

Ölüler krallığının eski Latium sakinlerine özgü temsilleri bilinmiyor, bize kadar aktarılmış olanlar Yunan ve Etrusk anlayışlarının etkilerini yansıtır. Büyük olasılıkla Latınların arkaik ölüm mitolojisi neolitik çağ Avrupa kültürlerinin geleneklerinin bir uzantısıydı. Zaten İtalya kırsal katmanlar tarafından paylaşılan öteki dünya anlayışları, sonraki Yunan, Etrusk ve Helenistik etkilerle ancak yüzeysel anlamda değişmiştir. Buna karşılık Vergilius’un *Aeneid*’inin 6. kitabında değinilen Hades, imparatorluk çağı lahitlerinin ölüm sonrasına ilişkin simgeselliği, göksel ölümsüzlüğe ilişkin doğu ve Pythagorasçı kökenli anlayışlar MÖ 1. yüzyıldan itibaren Roma’da ve imparatorluğun diğer kentlerinde halk arasında çok yaygınlaşacaktır.

165. Rahipler, Falcılar ve Dinsel Topluluklar—Devlet denetimindeki kamusal tapım, belli sayıda rahip ve dinsel topluluk uyguluyordu. Monarşi döneminde ruhban hiyerarşisi içinde kral ilk sıradaydı. O, *Reks sacrorum*’du (“kutsalın kralı”). Ne yazık ki ayınların kutlanış biçimi yeterince bilinmemektedir. Bununla birlikte Regia’da, “kralın evi”nde, Iupiter’e (veya Iuno’ya ve Janus’a), Mars’a ve bir tanrı bereketi tanrıçasına Ops Consiva’ya yönelik üç ritüel kategorisi gerçekleştiriliyordu. Bu nedenle Dumézil’in haklı olarak belirttiği gibi,²⁴ kralın evi bir buluşma yeri ve kral da üç temel işlevin sentez aracıydı. Bu üç işlevi, aşağıda göreceğümüz gibi, *flamines maiores* (büyük flamenler) ayrı ayrı yönetiyordu. Nasıl Veda çağı *raca*’sının din adamı (*purohita*), İrlandalı rının *druid*’leri varsa daha Roma öncesi dönemde de *reks*’in çevresinde, bir ruhban topluluğu bulunduğu varsayılabilir. Ama Roma döneminin ayırt edici özelliği, parçalanma ve uzmanlaşma eğilimidir. Vedalar çağı Hindistan’ından ve ruhban üyelerinin yer değiştirebildiği, dolayısıyla her türlü töreni kutlama yetkisine sahip olduğu Keltlerden farklı olarak Roma’da her rahibin her *collegium*’un (topluluğun) veya her *sodalitas*’ın (grubun) kendi özgül uzmanlık alanı vardır.²⁵

²⁴ *La rel. rom. archaïque*, s. 576, ayrıca bkz. *ag. y.* s. 184-185.

²⁵ *Ag. y.*, s. 571.

Ruhban hiyerarşisinde *rex*'ten sonra 15 flamen, ilk sırada da Büyük Flamenler yer alıyordu. Jüpiter Flamenleri (*Flamines Dialis*), Mars ve Quirinus Flamenleri. Adları Sanskritçedeki *brahman*'a yakın bir anlam taşır, ama flamenler bir kast, hatta bir *collegium* bile oluşturmuyordu. Her flamen özerkti ve adını aldığı bir tanrıya bağlıydı. Kuşkusuz arkaik bir kurum söz konusudur, flamenler ritüel giysileri ve çok sayıda tabuyla ayırt edilir. Aulus Gellius'un antik eser tutkusu sayesinde *flamen Dialis*'ın statusunu daha iyi biliyoruz. Bu flamen Roma'dan uzaklaşmıyor ve üzerinde hiçbir düğüm taşımaması gerekiyordu (eğer zincirlenmiş bir adam onun evine girerse azad edilmesi gerekiyordu), göğün altına çıplak çıkmamalı, orduyu görmemeli, ata binmemeliydi. kınlarla ve olulerle veya oğnu çağrıştıran şeylerle temastan sakınmalıydı vb.²⁶

Mars ve Quirinus flamenleri için, yükümlülükler ve tabular bu kadar kanı değildi. *Flamen Martialis*'ın tapın ayının en yakında doğrudan bilgi sahibi değiliz, ama 15 Ekimde Mars'a sunulan atın kurban edilmesi törenini muhtemelen o yönetiyordu. *Flamen Quirinalis* ise uç tören sırasında ayın yapıyordu, ilk iki tören (21 Ağustos'ta yaz *Consualia*'ları ve 25 Nisanda *Robigalia*'lar, kuşkusuz tahıllarla ilişkiliydi).²⁷

Collegium Pontifeks'in²⁸ kökeni iyi bilinmemektedir. Cicero'nun verdiği bir bilgi den hareketle,²⁹ *collegium* un, *Pontifeks*'lerin dışında, *rex sacrorum* ve *flamines maiores*'i içerdiği sonucuna varılabilir. Kurt Latte'nin görüşünün aksine,³⁰ Dumézil bu kurumun antikçığa ait olduğunu göstermiştir. *Flamen Dialis*'ın yanı sıra, *rex*'in kat-sal çevresi içinde *Pontifeks* tamamlayıcı bir işlevi temsil ediyordu. Flamenler ayınle-rini bir anlamda "tarhin dışında" gerçekleştiriyordu, belirlenmiş törenleri düzenli olarak yapıyorlardı, ama önceden kaydedilmemiş durumları yorumlama ya da çözümleme gücüne sahip değildiler. *Flamen Dialis*, gök tanrılarına yakınlığına karşın, Göğün radesini yansıtmıyordu, bu iş, fa-cıların sorumluluğundaydı. Buna karşılık

²⁶ *Noctes Atticae*, X, 15, krş. Plutarkhos *Quest. Rom.* 111.

²⁷ Dumézil *La religion romaine*, s. 166 vd, 225-239, 168 vd, 277-280. 12 *flamines minores* klasik çağda geçerli olduklarını yitiren tanrılara bağlıydı. Volcanus, Voltumnus, Palatua, Carmenta, Flora Pomona vb.

²⁸ *Collegium Pontifeks*. Pontifler topluluğu (pontifeks=devlet dininden sorumlu pontiff ya da rahip).

²⁹ *De domo*, 135 ve *Har. resp.* 12.

³⁰ Bu yazar "büyük pontiffin ve ona bağlı *collegium*'un bir devrimle Roma'nın dinsel örgütlenmesinin başına geçtiğini" varsaymaktadır (*Römische Religionsgeschichte*, s. 195). Dumézil'in eleştirisi için bkz. *ag.*, s. 116 vd.

Pontifeks *collegium*'u, daha doğrusu *pontifeks maksimus* –diğerleri onun yalnızca maiyeydi– hem özgürdü hem de misyafırı sahibiydi. Dinsel tavırların karara bağlanacağı toplantılara katılır, atanmış rahipleri bulanmayan tapınları yuruttur ve bayramları denetlerdi. Cumhuriyet döneminde, “büyük flamenleri ve Vesta rahibelerini seçen” *pontifeks maksimus* tur, bunların üzerinde hem disiplin sağlayıcı yetkileri vardır, hem de Vesta rahibelerinin danışmanı, kimi zaman da temsilcisidir.³⁰ O halde büyük olasılıkla, büyük flamen ve pontifeks kurumları krallık Roma'sı tarafından yaratılmamıştır. “büyük flamenlerin kau statüsü ve pontifeksin serbestliği birbirini izleyen yaratımlar evrimlerle açıklanamamalıdır; bu durumlar, Roma öncesi döneme ait farklı tanımlara, işlevlere denk düşmekte, bunlar söz konusu kurumların isimlerinde kendilerini hâlâ belli etmektedir, son olarak da şuna belirteyim ki krallık işlevinin dinsel mirasının en büyük payı pontifekse geçmiştir.”³¹

Altı Vesta rahibesi, *collegium pontifeks*e bağlıydı. Vesta rahibeleri *pontifeks maksimus*, Büyük Pontifeks tarafından altı ila on yaş arasında seçilir ve 30 yıllık bir süre için kutsanırdı. Onlar sonmesine asla izin vermemeleri gereken kent ateşini canlı tutarak Roma halkını korurlardı. Dinsel güçleri bekaretlerine bağlıydı. Eğer bir Vesta rahibesi bekaretini yitirirse din din bir yeraltı mezarına kapatılır, onunla ilişkiye giren erkeğe de işkence edilirdi. Dumézil'in de dikkat çektiği gibi, “etnografyada fazla koşutu bulunamamış” (s. 576), oldukça özgün bir ruhbanlık türü söz konusuydu.

Falcılar topluluğu da oldukça eski ve pontiffler topluluğu kadar bağımsızdı. Ama meslek sırtı iyi korunurdu. Tek bilinen, falcıya geleceği çözmesi için başvurulmadığıdır. Roma şu ya da bu tasarımın (bir tapın yerinin veya bir din görevlisinin seçimi vb) *fas* (uygun) olup olmadığını balmakla sınırlıydı. Falcı tanrıya sorardı: “*S. fas est* [eğer *fas* sel bana şu işareti gönder!” Bununla birlikte, daha krallık döneminin sonunda Romalılar yerli veya yabancı başka uzmanlara da başvurmaya başlamıştı (§ 167). Zaman içinde Yunan veya Etrüsk kökenli kehanet teknikleri Roma'ya sokulmuştu. Haruspiks'lerin yönetimi (kurbanların bağırsaklarını inceleme) tamamen Etrüsklerden alınmıştı.³²

³⁰ Dumézil a.g.y., s. 574

³¹ A.g.y., s. 576

³² Bir tanrıdan doğrudan esin almayı gerektiren kehanet etkinliği ise, devlet denetiminde olmadığı için kuşku ayandırıyordu. Sibylla Kitapları adıyla bilinen derleme Roma'nın geleceğine ilişkin surları içermekle ün yaptığı için kabul edilmiş olsa gerek. Ama rahipler bu derlemeyi özenle saklıyor ve ancak büyük bir tehlike karşısında ona başvuruyordu.

Kamusal tapımda, bu toplulukların yanı sıra, birçok kapalı grup veya *sodalitium* (*sodaus* = arkadaştan üretilmiştir) yer alıyordu. bunların her biri özel bir dinsel teknikte uzmanlaşmıştı. *Fetiales*'ler savaş ilanlarını ve barış antlaşmalarını kutsuyordu. Mars ve Quirinus "dansçıları" olan *Salii*'nin² her grubunda 12 üye yer alıyor ve mart ile ekim aylarında, barıştan savaşa ve savaştan barışa geçildiğinde ayın yapıyorlardı. *Fratres Arvales* [Arval Kardeşler], ekili tarlaları koruyordu. *Luperci*³ cemiyeti, 15 Şubat'ta *Lupercalia* şenliğini kutlardı. Bu ritüel yıl sonunun yarattığı kızı dönemine özgü törenler çerçevesinde yer alırdı (krş. § 12, 22).⁴ *Luperci*'ler, *Lupanar* mağarasında bir teke kurban ettikten sonra, yalnızca teke postundan bir önlük alarak, *Palatium*'ün çevresinde arındırıcı koşullara uğşırdı. Bir yandan koşarken yollarına çıkanlara da teke derisinden kırbaçlarıyla vururlardı. Kadınlar kısırlıktan kurtulmak için kendilerini kırbaç darbelerinin önüne atardı.⁵ Bu ritüeller, Yeni Yıl için yapılan diğer birçok tören gibi hem arındırıcı hem bereket verici nitelikteydi. *Mannerbund* türü bir eğlenilmenin de izlerini taşıyan bir arkadaşlık ritüel yapı bütününün söz konusu olduğuna kuşku yoktur, ama Cumhuriyet dönemine gelinmeden önce bu senaryonun anlamı unutulmuş gibidir.

Gerek kamusal gerek özel tapımlarda kurban töreni bir gıda maddesinin sunulmasından ibaretti. Tahıl ve uzumun ilk mahsulleri, ve tatlı şarabın ilk ürünleri özellikle de hayvan kurbanları (sığır, koyun, keçi, domuz ve ekim ayı *ides*inde* at) Ekim ayındaki at dışında, hayvanların kurban edilmesinde aynı senaryo izleniyordu. Taşınabilir ocak (*foculus*) üzerinde hazırlık saçları yapılıyordu, tapınağın önündeki sunağın yanına konan bu ocak, kurbanı verenin *foculus*'ünü temsil ediyordu. Daha sonra kurbanı adayın kişi kurban bıçağını hayvanın başından kuyruğuna kadar gezdirerek onu simgesel olarak öldürüyordu. İlk zamanlarda hayvan gerçekten kesiliyordu ama klasik ritüelde bu işi bazı rahipler (*vicarii*) üstlenmişti. Tanrılara ayrılan pay –karaciğer, akciğer, yürek ve bazı diğer parçalar– sunakta yakılıyordu. Et, özel tapımda kurbanı adayın ve onun arkadaşları tarafından, devlet için yapılan kurban törenlerinde ise rahipler tarafından yeniyordu.

² Mars rahipleri (*salire*, "dans etmek"ten) –yn.

³ *Luperci* ("kurtadamlar") *Lupercalia* bayramındaki ayinleri yerine getiren rahip grubu –yn.

³³ *Februarius* ayına adını vermiş *Februum*. Varr. tarafından *De lingua latina*. VI, 133) "purgamentum" diye çevrilmiştir, *februare* fiil "arındırmak" anlamına gelir.

³⁴ Putarkhos, *Romulus*. 21, 11-12, vb.

* Roma takviminde, mart, mayıs, temmuz ve ekim aylarının 15 diğer ayların 13 günü için

166 İupiter, Mars, Quirinus ve Capitoliun Üçlüsü— Erken bir çağda iyice eklemelenmiş bir panteon düzenleyen Yunanlardan farklı olarak, Romalılar tarihsel çağlarının başlangıcında yalnızca bir hiyerarşik tanrı grubuna sahipti. Esas olarak arkaik İupiter, Mars, Quirinus üçlüsü ve onları tamamlayan İanus ve Vesta. İanus, “başlangıcın” koruyucu tanrısı olarak listenin başında, kentün koruyucusu Vesta ise sonunda yer alıyordu. Bununla birlikte edebî kaynaklarda, Yunanlarla Etrusklerden alınmış veya yerl. çok sayıda tanrıdan söz edilir. Ama bu tanrılarla tanrıçalar ne sınıflandırılmış ne de hiyerarşi içine sokulmuştu.³⁵ Bazı esk. yazarlar *di indigestes* ile *di novensiles*’i de ayırıyordu. birinciler ulusal tanrılar (*patrii*) ikinciler daha geç dönemlerde kabul edilmiş tanrılardı.³⁶ Titus Livius’un aktardığı *devotio* sözleninin ortaya koyduğu dizi daha değerlidir. Dört büyük tanrıyı (İanus, İupiter, Mars, Quirinus), Bellona ve Lar’lar (savaş ve yer tanrıları), *di novensiles* ve *di indigestes*, son olarak da Man’lar ve Tellus tanrıları zihyordu. (§ 164)

Her ne olursa olsun, İupiter, Mars, Quirinus üçlüsünün arkaik niteliğinden kuşku duyulamaz. Üç büyük flamenin statusu ve işlevi tapımını sürdürdükleri tanrıların yapısı hakkında yeterli kadar bilgi verir. İupiter³⁷ tam anlamıyla egemen göksel ve yıldırımlar yağdıran tanrı, kutsalın kaynağı ve adalet dağıtıcı evrensel bereketin güvencesi ve savaşı o yönetmese de kozmosun egemeni olan tanrıdır. Savaş, bütün İtalik halklarda savaşçı tanrıyı temsil eden Mars’ın (Mavors, Mamers) alanıdır. Mars kimi zaman barışçı ritüellerle birleştirilse de, bu dinler tanhinde oldukça iyi bilinen bir olgudur. Bazı tanrılar kendi etkinlik alanlarının dışına taşma yönünde butuncul, “yayılmacı” bir eğilim sergiler. Özellikle Quirinus örneği bunu doğrular.³⁸ Bununla birlikte daha önce gördüğümüz gib. (§ 165), *flamen Quirinalis* muhtemelen yalnızca tahullarla ilişkili üç törene müdahale etmekteydi. Üstelik etimolojik açıdan Quirinus Roma toplumuyla (*covinites*) uyumludur. kısacası, Hını Avrupa uç parçalı bölünmesinde “üçüncü işlev”i temsil eder. Ama başka yerlerde olduğu gibi, Roma da da, üçüncü işlev oldukça belirgin bir parçalanma yaşamıştır, bu durum söz konusu işlevin çokdeğerliliği ve dinamizmiyle açıklanabilir.

³⁵ Varro onları *ceteri* (= “belirlenmiş”) ve *incerti* olarak bölüyor. işlerinde yirmi beş tanrı, *selecti* ayrıt ediyordu, kırs. August ne, *Civ. dei*, VII, 2.

³⁶ Varro, *De lingua latina*, V, 74; Vergilius, *Georg.*, I, 498.

³⁷ Bu isme Osk-Umbria dillerinde ve Latin diyalektlerinde rastlanır.

³⁸ Bu tanrı kimi zaman Mars Gradivus’la bir arada bulunur. Her ikisinin de kutsal kalkınları (*ancilla*, Titus Livius V, 52) vardır. Mars’ın oğlu, büyüel ve savaşçı krallığı temsil eden Romulus ölümünden sonra Quirinus’la özdeşleştirilmiştir.

Janus ve Vesta'ya gelince, onların arkaik uçlu tanrı grubuya birleştirilmesi, muhtemelen bir Hint-Avrupa geleneğinin uzantısıdır Varro'ya göre, *prima*'lar Janus'a, *summa*'lar Jüpiter'e aittir. Demek ki Jüpiter *rex*'tir çünkü *dignitas* düzeni içinde daha avantajlı olan *summa*'lar yalnızca zaman düzeni içinde avantajlı olan *prima*'lardan üstündür.³⁹ Mekânsal açıdan, Janus evlerin eşiklerinde ve kapıardadır Zaman döngüsü içinde "yıl başlangıçları"nı o yönetir Aynı şekilde tarihsel zaman içinde de Janus başta yer alır Latium'un ilk kralı ve insanlarla tanrıların bir arada yaşadığı altın çağın hukumdanı oydu.⁴⁰ *Bifrons* (iki-yuzlu) olarak tasarımlanır, çünkü "her geçiş iki yeri, iki hali terk edilen ve içine girilen haller, varsayar"⁴¹ Arkaikliğine kuşku yoktur, çünkü Hint Avrupalılar ve İskandinavlar da "ilk tanrılar"ı bilir.

Vesta ismi, "yakmak" anlamına gelen bir Hin.-Avrupa kökünden türemiştir sürekli yanan *ignis Vestae* ateşi Roma'nın ocağını oluşturur Diğer bütün tapınaklar dört köşeliyken, yalnızca Vesta tapınağının yuvarlak olması Dumézil'in gösterdiği gibi, Yer ve Gök simgeselliğine ilişkin Hint öğretisiyle açıklanır Tapınaklar bir *augur*'un gösterdiği yerde, dört ilahı yöne göre konumlandırılmıştır Ama Vesta'nın evi için bir *augur*un yer göstermesi gerekmez, çünkü tanrının bütün gücü topraktan gelir, onun tapınağı bir *templum* değil, bir *aedes sacra*dır.⁴² Vesta imgelemleri temsil edilmiyordu, onu çağrıştırmak için ateş yeterliydi.⁴³ Bu da bir arkaiklik ve tutuculuk kamutudur, çünkü imge yokluğu başlangıçta bütün Roma tanrılarının ayırt edici özelliğiydi.

Etrusk egemenliğinde eski Jüpiter, Mars, Quirinus uçlusu guncelliğini yitirir onun yerini Tarquiniuslar zamanında kurumlaşan Jüpiter, Iuno, Minerva uçlusu

³⁹ Varro aktaran Aziz Augustinus *Civ. dei*, VII, 9, 1 bkz. Dumézil'in yorumu, *La rei rom.*, s. 333

⁴⁰ Ovidius, *Fasti*, I, 247-248 Aynı şekilde Janus bazı doğal "başlangıçlar"ı da yönetir Embryonun ana rahmine düşmesini o sağlar, dünü kurdugu, ilk tapınakları yaptı, ilk *Saturnalia* şenliklerini başlattığı vb düşünülen odur, bkz. Dumézil'in saydığı kaynaklar, a.g.y., s. 337

⁴¹ Dumézil, s. 337

⁴² *Aedes sacra* [-e] adanmış ev Tapınak (*temple*) kelimesi Latincedeki *templum*dan gelir *Templum* (çoğ. *templa*, önceleri bir *augur* başta kuşlar olmak üzere çeşitl. doğa olaylarının tanrıların bir işaretini olarak algılayıp yorumlayan kahin) tarafından gösterilen ve onun tanrılardan işaretler aldığı bölge veya alanı ifade ediyordu *Templum* aynı zamanda tapınağın dikileceği arazi anlamına da gelmekteydi Tapınak genellikle *augur*un gösterdiği mübarek yere (*templum*) yapmıştı ama *aedes* bir *augur*un göstermediği yere de yapılabilirdi -yn

⁴³ Krş. Dumézil, s. 323, aynı şekilde İran'da da Atar yani Ateş Ameşa Spenta'lar listesinin sonunda yer alıyordu (a.g.y., s. 329)

⁴⁴ *Fasti*, VI, 299

alır. Bazı Yunan unsurlarının da beraberinde getiren Etrüsk-Latin etkisi açıkça bellidir. Artık tanrıların heykelleri vardır. Bundan sonrakı adıyla Iupiter Optimus Maximus, Romalılara Yunan tanrısı Zeus'un Etrüskleştirilmiş imgesiyle sunulmaktadır. Tapımı da belli değişimler geçirir. Üstelik Senato'nun zafer kazanan general için düzenlediği zafer alayı Iupiter'in himayesinde yapılır. Tören sırasında zafer sahibi, Iupiter'in sureti haline getirilir. Başında defne dallarından bir taç tanrı gibi giydirilmiş olarak savaş arabasında ilerler.⁴⁴ Tapınagında Iuno ve Minerva'nın da yer almasına karşın tek efendi Iupiter'dir, diğerkler ve adaklar ona yapılır.

Dumezil'in belirttiğine göre, "Iuno Roma tanrıçalarının en önemlisi, ama aynı zamanda da en şaşılacakısıdır" (s. 299). Iuno ismi "yaşamı gücü" anlamına gelen bir kökten türemiştir. Çok sayıda işlevi vardır. Hem kadınların doğurganlığıyla (doğumlarda ona Lucina diye yakarılır), hem de ayların ilk günleriyle ayın yeniden doğuşuyla vb. ilişkili birçok şenliği yönetir. Bununla birlikte Capitolum'daki unvanı Regina idi, bu sıfat güçlü bir geleneğe yansıyor olmalıydı ki Cumhuriyet döneminde de kabul edilmişti. Kısacası, Iuno Hint-Avrupa ideolojisinin aç işleviyle birleştirilmiş durumdaydı: kutsal kralık savaşçı güç, doğurganlık. Dumezil bu çokdeğerlilikle, Vedalar çağı Hindistan'ında ve İranda kendini gösteren ortak anlayış arasında yakınlık kurar, öyle ki tanrıça üç işlevi birden üstlenip bunları birleştirmekle kadının toplum içindeki modelini oluşturur.⁴⁵

Minerva ise sanatının ve zanaatkarların koruyucusudur. Bu isim muhtemelen İtalya kökenlidir (her türlü zihnin etkinliğini ifade eden Hint-Avrupalı *men- kökünden türemiştir), bununla birlikte Romalılar onu Etrüskler aracılığıyla almıştır. Ama Etrüskler'de da Menrva (Minerva), Pallas-Athena'nın bir uyarlamasını temsil ediyordu.

Sonuç olarak Capitolum'un üçlü tanrı grubu hiçbir Roma geleneğinin uzantısı değildi. Yalnızca Iupiter, Hint-Avrupa mirasını temsil ediyordu. Iuno ve Minerva ortaklığı Etrüsklerin esenydi. Onlar için de üçlü tanrı grubu panteon hiyerarşisinde bir rol oynuyordu. Örneğin bu üçünün tapınakların kuruluşuna yön verdiği biliniyor.⁴⁶ Bildiğimiz her şey aşağı yukarı budur.

⁴⁴ Servius *ad Ecl.*, IV, 27. Plutarkhos, *Aemilius Paulus*, 32-34. Pydna zaferinden (MÖ 168) sonra Paulus Aemilius için yapılan meşhur zafer alayını ayrıntısıyla beğimler, karşı. Dumezil'in yorumu s. 296-298.

⁴⁵ Karşı. a.g.y., s. 307 vd., Sarasvatı ve Anahita'nın işlevinin çözümlemesi.

⁴⁶ karşı. Servius *ad Aen.*, I, 422.

167. Etrüskler: Muammalar ve Varsayımlar— Roma oldukça erken bir çağda Etrüsk dünyasıyla karşılaşmıştır. Bununla birlikte kültürlerin etkileşimlerini belirlemek güçtür. Arkeolojik belgeler (mezarlar, freskler, heykeller, çeşitli nesneler) çok gelişmiş bir uygarlığın kanıtlarıdır, ama Etrüsk dilini bilmiyoruz. Diğer yandan hiçbir anıtkarın tanınması Etrüsklerin tarihini, kültürünü ve dinini, Traklar, Keltler veya Cermenler için yapıldığı gibi anlatmamıştır. Ustelik Latin yazarlar, Etrüsk dininin bazı temel yönlerine ilişkin, ancak MÖ I yüzyıldan yani başlangıçtaki miras Helenistik etkilere uğradıktan sonra bilgi vermeye başlar. Son olarak Etrüsk halkının kökeni bile tartışmalıdır, bu durum karşılaştırmalı tümevarım yöntemiyle çıkarılan sonuçların değerini azaltmaktadır.

Herodotos'un naklettiği rivayete göre (I, 94), Etrüskler Lydia'lıların soyundandır. Nitekim Lemnos'ta (Limon) bulunan bazı yazılar da dilin Asya kökeni olduğunu doğrular gibidir. Ama Etruria'da geliştirilen kültürel biçimler Asya'nın gerçekliklerini yansıtmaz. Kesin olan deniz aşırı bir ülkeden gelen fatihlerle Po ile Tiber arasında yani MÖ VI yüzyılda Etruria'yı oluşturan bölgeye yerleşmiş yerli nüfus grupları arasında çok erken dönemde bir simbiyoz gerçekleşmiştir. Etrüsk uygarlığının dana üstün olduğuna kuşku yoktu. Büyük bir donanımına vardı, ticaret yapıyor, demir kullanıyor ve mastahkem kentler inşa ediyorlardı. Başlıca siyasi örgütlenmeler kentler federasyonuydu; metropolde onları kent vardı. Ama bu kentlerin nüfusunun yalnızca bir bölümü Etrüsklerden, geri kalanı ise Umbralıları, Venetler, Ligurialılar ve diğer İtalyan halklarından oluşuyordu.

Gerek sanatta gerekse dinde Yunan etkileri oldukça erken bir dönemden itibaren hissedildi. Semele (Semele) ve Areatha'nın (Ariadne) yanında Etrüsk tanrısı, Fafluns, Dionysos olarak tanıtıldı. Artumes Artemis ve Apu (Apollon) ile de karşılaşıyoruz. Diğer yandan birçok özgün Etrüsk tanrısı Latince veya Falisci dilinde isimler taşımaktadır. Umi (Iuno), Nethuns (Neptunus), Maris (Mars), Satres (Saturnus). Mitolojik kahraman Mastarna'nın adı (Etrüskçede *maestrina*), Latince *magister*'den türemiştir. Roma tanrıalarının Yunan tanrılarıyla özdeşleştirilmesi işlemi, daha önceki Etrüsk deneyimini örnek almıştır. Iuno Minerva, Neptunus, Etrüsk tanrıları Umi, Menrva ve Nethuns'un başına gelenlere oykünü olarak, Hera, Athena, Poseidon yapılmıştır. Kısacası, Etrüsk kültürü ve özellikle de dininin ayırt edici niteliği İtalyanlık ve Yunan unsurlarının çok erken bir çağda asimilasyonudur.⁴⁷ Kuşkusuz özgün bir

⁴⁷ F. Altheim Asya ve Akdeniz mirasının Etrüsk tarihinin başında değil de sonunda daha iyi yakalanabilirliğine dikkat çekiyor. *A History of Roman religion*, s. 50; *La Religion romaine antique*, s. 42.

sentez söz konusudur, çünkü Etrüsk dehası, kendi vasıflarına göre seçip aldığı düşünceleri geliştirmiştir. Ama Etrüsk mitolojisini ve teolojisini bilmiyoruz. Hatta Herkle örneğini (Herakles) bir istisna olarak değerlendirmeye bile cesaret edilemiyor çünkü Jean Bayet'in çabalarına karşın, bu kahramanın Etruna'da halk arasında yaygın bir üne sahip olduğu ve Yunan geleneginden farklı, ayrıca bazı Doğu kökenli unsurlar da içeren (Melkart) özgün bir mitolojisi bulunduğu dışında bir şey bilinmiyor.⁴⁸ Teolojisine gelince bunun Etrusk "kitapları" üzerine geç döneme ait bazı bilgilere dayanarak yeniden oluşturulabileceğini sanmak boşunadır. İllerinde görecemiz gibi, bu bilgiler neredeyse yalnızca çeşitli kehanet tekniklerini kapsar.

Bizginiler elerinde metin bulunmadığı için arkeolojik malzemeler ıztızlıkla incelemeye yoğunlaşmıştır. Ölüler ve yer tanrıçaları tapımının arkaik yapısı Malta Sıçilya ve Ege adalarının heykellerini ve mezarlarını hatırlatmaktadır (krş. § 34). Kentlerin yanı başında, nekropolisler –tam anlamıyla ölü kentleri– yükseliyordu. Mezarlar çok zengin biçimde donatılmıştı. Erkek mezarlarında silahlar, kadın mezarlarında mücevherler ağırlıktaydı. İnsan kurban ediliyordu: bu âdet daha sonra gadyatör dövüşlerini doğurdu. Mezar yazıtlarında ölünün yalnızca ana tarafından akrabalık bağları belirtilmektedir. Erkeklerin mezarları bir falusla süslenirken, kadın mezarlarında ev biçiminde mezar taşları (*cippus*) vardı. Kadın evin kendisini, dolayısıyla aileyi temsil ediyordu.⁴⁹ Bachofen, "anaerkillik"ten söz ediyordu, kesin gibi görünen, Etrüsk toplumunda kadının üstün konumudur. Kadınlar erkeklerle yan yana şölenlere katılıyordu. Yunan yazarlar, Etrüsk kadınlarının Yunanistan'da yalnızca kibar fahişelere (*hetairai*) tanınan bir özgürlüğe sahip olduğunu şaşkınlıkla fark etmişlerdi. Gerçekten de Etrüsk kadınlar, erkeklerin önüne peçesiz çıkıyordu ve mezar fresklerinde şeffaf gysiler içinde, çıplak atletlerin kaygısını çığlıkları ve nareketleriyle desteklerken tasvir edilmişlerdir.⁵⁰

Romalılar, Cumhuriyet döneminin sonunda, Etrüsk dininin, su perisi Vegio veya Tages gibi doğuştan kişilikler tarafından aktarılmış "kitaplar"a sahip olduğunu biliyorlardı. Efsaneye göre Tages, toprakta sabanla açılan yarıktan doğmuştu, çocuk

⁴⁸ J. Bayet, "Heracles-Hercle dans le domaine étrusque" (*Les origines de l'Hercule romain* içinde 1926, s. 79-120); aynı yazar, *Hercle, étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque* (1926).

⁴⁹ Mezar falusları MÖ IV yüzyıldan itibaren görülmeye başlandı. Ev biçimindeki *cippus*lar ise çok daha erken dönemlerde bulunulmuştur. Etrüskler babanın adını ananın ise soyadını belirtirdi: "Ana, bireysel bir kişilikten çok soylu bir üyesi olarak kabul edilirdi" (Altheim, *La religion romaine ant.*, s. 46, krş. *A History of Roman Religion*, s. 51 vd.).

⁵⁰ Altheim, *La religion romaine ant.*, s. 48, krş. *A History of Roman Religion*, s. 61 vd.

gibi görülmüş de, bir ihtiyarın bilgelğine sahipti. Hemen Tages'in çevresinde toplanan kalabalık onun öğretilerini özenle yazıya geçirdi ve bu kayıt, *haruspicum* disiplinin kökenini oluşturdu.⁵¹ "Kutsal bir kitap"ın (veya gizli öğretiyi içeren bir kitabın) doğaüstü bir varlık tarafından indirilmesine ilişkin mitte, motif, Mısır ve Mezopotamya'dan ortaçağ Hindistanı ve Tibet'e kadar her yerde rastlanır. Bu senaryo özellikle Helenistik çağda yaygınlaşır. Tages'in *pater aeternus* olarak tezahuru, Hermesçiliği çağrışırsa da (krş. § 209), bunun Etrusk geleneğine yönelik sınıyevî dolayısıyla daha geç döneme ait bir "okuma"ya yol açması gerekmez. Konumuz açısından önemli olan MÖ I yüzyılın başında Etrusklerin kitaplarında doğaüstü nitelikte bazı vahiyleri koruduklarına inanılmasıdır. Bu metinler esas olarak üçe ayrılır: *libri fulgurales* (yıldırımlar kuramı), *libri rituales* (*acherontici*'ler de bunlara bağlanır) ve *libri haruspicum* (*libri fatales* bunları tamamlar).

Seneca ve Plinius'un incelemelerinden bildiğimiz kadarıyla,⁵² yıldırımlar öğretisi, yılın her günü için gök gurlemelerinin anlamını açıklayan bir listeyi içeriyordu. Başka bir deyişle 16 bölüme ayrılmış gökyüzü, meteorolojik olaylarla hayata geçen sanal bir dil oluşturuyordu. Bir yıldırımın anlamı, gökyüzünün hangi parçalarından geldiğine ve nereye düştüğüne göre ortaya çıkıyordu. Farklı tanrılar onbir ayrı yıldırım türü kullanıyordu. Demek ki çağrı yalnızca uzmanlaşmış rahiplerin, haruspeks'lerin anlayabileceği "gizli bir dil"de aktarılsa da tanrısal kökenliydi. Bunun, Kıldanı öğretisiyle olan benzerlikleri ortaya konmuştur.⁵³ Ama yıldırımlar öğretisi bize kadar ulaşmış şekliyle sözde-Aristoteles'in *Meteorologica*'sından "Kıldanı magusları"nın anlayışlarına kadar, Helenistik bilimin bazı etkilerini de sergilemektedir.⁵⁴ Bununla birlikte bu etkiler sonuç olarak özellikle dili değiştirmiş ve onu çağdaş *Zeitgeist*⁵⁵ üslubuna uyarlamıştır. Ana fikir, özellikle de makrokozmos-mikrokozmos benzeşimi arkaktır.

Aynı şekilde haruspeks'lik yani kurbanların bağırsaklarındaki işaretlerin yorumlanması da üç başvuru düzlem, arasında bir bağıntıyı varsayıyordu: tanrısal, kozmik ve insan düzlemleri. Organın farklı bölgeleminin özellikleri, tanrıların kararını belirtiyor ve dolayısıyla yakın gelecekteki tarihsel olayların nasıl bir akış

⁵¹ Cicero, *De div.*, II, 51. Lydus, Yunanların çocuk Tages'i, toprak Hermes'yle özdeşleştirdiğini belirtir.

⁵² *Naturales quaestiones*, II 31-41 ve 47-51. *Naturalis Historia*, II 137-146.

⁵³ Son olarak A. Piganiol, "Les Etrusques, peuple d'Orient," s. 340-342.

⁵⁴ Bkz. özellikle S. Weinstock, "Libri Fulgurales," s. 126 vd.

⁵⁵ *Zeitgeist* (Zeit zaman + Geist ruh) Çağın ruhu, belli bir dönemde özellikle o dönemin edebiyatında, sanatında vs. ağırlıklı olarak yansıtılan duygu ve düşünceler -yn.

izleyeceğini haber veriyordu. 1877'de Piacenza'da bulunan tunctan bir koyun karacigeri modelinin üzerinde demir kalemle çizilmiş belli sayıda çizgi ve kırk kadar tanrının adı yer almaktadır.⁵⁵ Model, hem dünyanın yapısını hem de panteonun dağılımını temsil eder.

Makrokozmos-mikrokozmos benzeşmesi öğretisi Etrusk tanrı anlayışı diyebileceğimiz olgu konusunda da bilgi verir. *Libri fatales*e göre, bir insan hayatı toptu toptu oniki hafta sürer. On ikinci haftadan sonra insanlar "onların akıllarından dışarı çıkar" ve tanrılar onlara artık hiçbir işaret göndermez.⁵⁶ Aynı şekilde halklar ve devletler, gerek Etruria gerekse Roma, kozmosu yöneten aynı kurallarla düzenlenmiş bir ömre sahiptir. Etrusklerin kötümserliğinden, özellikle katı bir kozmik ve varoluşsa, determinizme inandıklarından söz edilmiştir. Ama birçok geleneksel toplumun paylaştığı arkaik bir anlayış söz konusudur. İnsan yaratılışın büyük ritüelleriyle uyum içindedir, çünkü kozmik, tanrısal, insanı - bütün varoluş halleri, kendi özgül başvuru düzenlerinde hayatın döngüselliklerinin mükemmel örneğini yineler.

Ölüm ve mezar olesi varoluş hakkındaki Etrusk inançlarını yeniden oluşturmak güçtür. MÖ IV yüzyıldan itibaren mezar resimleri "Yunanistan'dakinden farklı, ama ondan esilenmiş" bir Ölüler Diyarı tasvir eder. "Ölü at üstünde veya savaş arabasında yolculuk eder; öteki dünyada belki de ataları olan bir grup insan tarafından karşılanır; onu Eita ve Phersipnai denen, Hades ile Persephone'nun başkanlık ettiği bir şölen bekler."⁵⁷ Diğer yandan resimlerde Yunan kökenli olmayan cınler, ibisler sergilenir. Başkahraman Kharon, Yunanca ismine karşın, Etrusk mitolojisinin özgün bir yaratımıdır. "Kıvrık barmı bir alıcı kolu, kulakları bir atı hatırlatsa da, anıtlarda zamanla kıvrılan dudaklarının altından görülen sıkılmış dişleri daha çok kurbanların paralamaya hazır bir etobur imgesini çağrıştırır."⁵⁸ Kharon kurbanını öldürdükten sonra Ölüler Diyarına yaptığı yolculukta ona eşlik eder. Ama öteki dünyaya girişte rolü sona erer ve mezar duvarlarına çizilmiş resimlerden anlaşıldığı kadanyla, ölen kişiyi öteki dünyada zevklerle dolu bir ölümler

⁵⁵ Bu modelin kaç yaşında olduğu tartışmalıdır. büyük olasılıkla MÖ III veya II yüzyıla aittir. Mezopotamya hepatoskopi (kurbanın karacigerine bakarak kehanette bulunma) yöntemiyle açık benzerlikler görülmektedir, bu benzerliğin daha geç dönemlerdeki etkileri de güçlendiği anlaşılmaktadır.

⁵⁶ Varro, metni aktaran ve yorumlayan Bouché-Léclercq, *Histoire de la divination* IV, s. 87 vd., karşı C. O. Thulin, *Die Rituabücher*, s. 68 vd. Dumézil, *La religion archaïque*, s. 653 vd.

⁵⁷ Dumézil, *op. cit.*, s. 676-677.

⁵⁸ F. de Ruyt, *Charon, démon étrusque de la mort*, s. 146-147.

sonrası varoluş bekler

Libri Acherontici'nin bu unmuş birkaç parçası Mısırlıların Ölüer Kitabı ile herhangi bir yakınlık kurulması olanağını vermemektedir. Hristiyan yazar Arnobius'a göre (MS IV yüzyıl) "Etruria, *Libri Acherontici*'sinde, bazı tanrılara sunulan bazı hayvanların kanı sayesinde ruhların tanrısallaşacağını ve ölümlülük halinden kurtulacağını vaat eder"⁵⁹ Servius önemli bir bulgular ekler. Bazı sunu arın ardından ruhlar tanrılara dönüşür ve bu tanrılar kökenleri unutulmasın diye *animales* diye ifade edilir.⁶⁰ Demek ki kanlı ritüellerle sağlanan bir tanımlaştırma söz konusudur, bu durum ya bir arkaik ik belirtisi, ya da Mithra *mysteria*'larındaki erginlenme ritüeline benzetilebilecek bir kurban-kutsama töreni olarak yorumlanabilir (krş. § 217). Her ne olursa olsun "ruhların tanımlaşması" Etrusk eskatolojisine yeni bir boyut ekler.

Sonuç olarak Etrusk dinsel düşüncesinin özünü bilmiyoruz. Onların kehanet, *orientatio*, kentler ve kutsal yapılar inşa etme yöntemlerinin Roma'nın ilk dönemlerinden itibaren büyük saygınlık görmesi, Etrusklerin teolojisinin kozmolojik yapısını belirtiyor ve tarihsel zamanın bilmeceyi çözme konusundaki çabalarını da sanki açıklıyor. Büyük olasılıkla bu anlayışlar Roma'dının olgunlaşmasına katkıda bulunmuştur.

168 Krizler ve Felaketler: Galya Egemenliğinden II. Kartaca Savaşına— MO 496'da son Etrusk kralının sürülmesinden ve Cumhuriyetin kurulmasından kısa bir süre sonra, Aventinus tepesinin eteginde yeni bir üçlü tanrı grubu, Ceres, Liber ve Libera için bir tapınak dikildi. Bereketin koruyucusu bu üç tanrıya adanmış tapının kuruluşunda, mahkemeler siyaset rol oynadı. Uzun süredir tarımsal tapımlara ayrılmış bu kutsal yer pleb temsilcilerine aitti.⁶¹ Ceres etimolojik olarak, kışlaştırılmış "[B.tki] Büyüme"sıdır. Bir *flamen Cerialis*'in varlığı ve Cerialia şenlikleri (19 Nisan) nedeniyle yapılan ritüellerin özel niteliği, bu tanrıçanın arkaikliğini doğrulamaktadır. Liber'in adı ise Hint Avrupa kökleri **leudh*'dan türemiş gibidir, bu kök, "filizlenmeyi, doğumu ve hasadı sağlayan" anlamına gelmektedir.⁶² Aziz Augustinus'a göre,⁶³ Liber-Libera çifti, cinsel birleşme sırasında ersiyunu "ser-

⁵⁹ *Adversus Nationes* II, 62

⁶⁰ ad *Aeneid*, II., 168

⁶¹ Rivayete göre tapınak Sibylla Kitapları'na yapılan ilk başvurunun sonucu oldu ama burada bir anakronizma söz konusudur.

⁶² E. Benveniste "Liber et liberi" *Duméznil agy*, s. 383

⁶³ *Civ. dei* VII 3

best bırakarak," evrensel döllenmeyi ve doğurganlığı destekliyordu ⁶⁴ .İtalya'nın bazı yerlerinde bu tanrılar için yapılan Libera'ya şenlikleri (17 Mart) edep dışı unsurlar içeriyordu. Bir fallusun taşındığı ayın alayı, en iffetli kocakarıların halkın içinde bu fallusa taç takması, edepsiz sözler vb. ⁶⁵ Ama çok erken bir dönemde, Ceres Liber, Libera üçlüsü Demeter, Dionysos (Bakkhus) ve Persephone (Proserpina), üçlusuyla özdeşleştirildi (*interpretatio graeca*). ⁶⁶ Bakkhus adıyla meşhur olan Liber Dionysos tapımının yaygınlaşması sonucunda oiağanüstü bir talihe sahip olacaktır (bkz s 147)

Roma Yunan tanrılarıyla daha MÖ VI yüzyılda, Etrüsk egemenliği altında tanışmıştı. Ama Cumhuriyet'in başlangıcından itibaren Yunan tanrılarının hızla asimile edildiğine tanık olunur. MÖ 499'da Dioskur'lar, MÖ 495'te Mercurius, MÖ 431'de Apollon (salgın hastalıklar nedeniyle, demek ki ilk kabul edilen "hekim-tanrı" olmuştu). Başlangıçta büyültü bir çekiciliği ifade eden bir cins isim olan Venüs, Yunan Aphrodite'siyle özdeşleştirildi, ama tanrıçanın yapısı daha sonra, Troya efsanesinin etkisiyle değişti. Latın ve İtalya tanrılarının özümsemesinin ayırt edici niteliği de benzer bir süreçtir. Diana Albani'lerden alındı ve daha sonra Artemis'te benzeştirildi. MÖ 396'da, Veio'nun koruyucu tanrıçası Iuno Regina, törene Roma'ya yerleşmeye davet edildi. Titus Livius meşhur bir bölümde (V, 21, 3-22) *evocatio* ritüelini betimler. Diktatör Camillus kuşatma altındakilerin tanrıçasına seslendi: "Ey sen, şimdi Veio'ya yardım eden Iuno Regina, bizi galipleri izlemen ardımızdan kentimize gelmen için sana yalvarıyorum, kentimiz yakında senin kentin olacak ve yüceltiğine layık bir tapınak seni ağrılayacak." Veio'ular, "kendilerinin ve yabancı kâhinlerin onları teslim ettiğini, tanrıların onlardan artı kalacakları paylaşmaya çağıldığını, kentlerinden dileklerle çağrılan başka tanrıların kendilerini düşman tarafında bekleyen tapınaklara ve yeni konutlara çoktan gözlerin dikkatlerini bilmiyorlardı. Kısacası Veio'hular son günlerini yaşıyorlardı."

MÖ IV yüzyılın ilk çeyreğinde Kelt ıstılası Helenizmle ilişkileri koparmıştı. Roma öylesine kokten yıkıldı ki (y. MÖ 390) bazıları harabeleri tamamen terk edip Veio'ya yerleşmeyi düşündü. Mısır'ın Hyksos akınından sonraki halı gibi (krş. § 30), kentin yakılıp yıkılması Romalıların tarihsel yazgılarına duydukları güveni

⁶⁴ Agy, VII, 9

⁶⁵ C. v. dei, VII, 21

⁶⁶ Krş. J. Bayet "Les 'Ceralia', altération d'un culte latin par le mythe grec" (*Croyances et rites dans la Rome antique*) özellikle s. 109 vd.

sarstı. Roma ve İtalya, ancak Sentinum zaferinin ardından (y. MÖ 295), Galya egemenliğinden kurtuldu. Yunan dünyasıyla iletişim yeniden kuruldu ve Romalılar fetih siyasetlerini yeniden yürütmeye başladı. MÖ III yüzyılın sonuna doğru, Roma İtalya'nın en büyük gücüydü. Bundan böyle siyasetteki değişimler geleneksel dinsel kurumlar üzerinde kimi zaman tehlikeli noktalara varan etkiler yapacaktı. Tarihî olayları epifaniler olarak algılayan bir halk için, askeri zaferler veya felaketler dinsel anlamlar yükliydi.

Kısa bir süre sonra İkinci Kartaca Savaşı Roma devletinin varlığını tehdit eder hale gelince, dinde derinlemesine bir dönüşüm yaşandı. Roma, köken ayrımı yapmaksızın bütün tanrılara başvurdu. Haruspeksler ve Sibylla Kitapları, askeri felaketlerin nedenlerini çeşitli ritüel kusurlarında buluyordu. Sibylla Kitapları'ndaki bilgilere uyan Senato, selamete erdirici önlemler aldı. Kurbanlar, kutsal su ile anımlar, alışılmamış törenler ve ayın alayları, hatta insan kurbanları. Çok sayıda milce ve iki Vesta rahibesinin *incestus*'u tarafından ıyice gözdağı verici kılınan Cannes felaketi (y. MÖ 216) üzerine Senato Fabius Pictor'u Delphi kâhmine danışmak için gönderme kararı aldı. Roma'da Sibylla Kitapları insan kurbanları verilmesini buyurdu. İki Yunan ve iki Galyalı dırı dırı gömüldü.⁶⁷ Büyük olasılıkla arkaik yapıda bir ritüel söz konusuydu "yaratıcı cinayet".⁶⁸

Son olarak Roma, y. MÖ 205-204'te Hannibale karşı kazanılan zaferin arifesinde ve Sibylla Kitapları'ndaki bir teklife uyarak, ilk Asya tanrısını, Pessinus'un Ulu Ana'sı Kybele'yi kabu etti.⁶⁹ Bir Roma filosu tanrıçayı simgeleyen meşhur kara taşı Pergamon'dan Roma'ya taşıdı. Ostia'da törenle karşılanan Kybele Palatium'daki tapınağına yerleştirildi.⁷⁰ Bununla birlikte tapının orijini türü niteliği ve öncelikle de hadım rahiplerin varlığı, Roma ağırbaşlılığıyla fazlasıyla çelişiyordu. Senato, tapın gösterilerini özenle düzenlemekte gecikmedi. Kurban törenleri kesinlikle tapının

⁶⁷ Titus Livius, XXII, 57, 6. MÖ 226'da yine Sibylla Kitapları'na yapılan bir başvurunun ardından Yunan ve Galyalı birer çift, Galya istilası tehlikesini uzak aştırmak için dırı dırı gömüldü (Plutarkhos, *Marcellus*, III, 4). Benzer cinayetler, MÖ II yüzyılın sonunda da görüldü (Plutarkhos, *Quest. Rom.*, 83). Senato y. MÖ 97'de insan kurbanı edilmemesi yasakladı.

⁶⁸ Kserkses Yunanistan'a çıktığında, zaferi sağlamak için dokuz erkek ve dokuz kız çocuğu dırı dırı gömdürmüştü. Diğer yandan Themistokles'in bir kehanete uyarak Salamis savaşının arifesinde üç genç tutsağı kurban ettirdiği biliniyor (Plutarkhos *Vita Them.*, XIII). Bu misel-ritüel azlek hakkında, bkz. Elade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 178 vd.

⁶⁹ Titus Livius, XXIX, 10 vd.

⁷⁰ Aeneis efsanesi sayesinde, Kybele'nin Roma için yabancı bir tanrıça olmaktan çıktığını da hatırlatmak gerek.

içine kapatıldı, bunun tek istisnası yılda bir kez yapılan ve kutsal taşı yıkanmaya götüren ayın alayıydı. Roma yurttaşların Kybele'ye Anadolu ritüeli uyarınca sunular vermesi yasaklandı. Tapınak personeli bir rahip, bir rahibe ve yardımcılarıyla sınırlandı, ama ne Romalılar ne de köleleri bu görevleri yerine getirme hakkına sahipti. Resmi Roma tapımı ise bir kent *praetor* u⁶ tarafından denetleniyordu.

Bununla birlikte y. MÖ 204'te yalnızca aristokrasinin üyelerini biraraya getirecek *sodalitium*'lar örgütlenmesine izin verildi. Bunların başlıca işlevi Kybele onuruna şöenler düzenlemekte sınırlıydı. Kısacası, ilk Asya tanrısının Roma'ya sokulması aristokrasinin esenydi. Patricuslar,⁶ Roma'nın Doğuda önemli bir rol oynamaya çağrılı olduğu kanısındaydı. Ama Kybele'nin varlığının arkası gelmedi. Doğulu tapınların ıstılası bir yüzyıl sonra yaşanacaktı. İkinci Kartaca Savaşı'nın korkunç acıları ve dehşetinden sonra, Asya tanrıları Roma'yı çok daha fazla çekiyor, da kuşkusuz. Ama bu noktada da Roma'ya özgü o ikili yaklaşımla karşılaşıyoruz. Bir yandan yabancı tapımları denetleme gereği, diğer yandan onların sağlayacağı yararları yitirme kaygısı.⁷ Yine de bu iki savaşın ve sonunda kazanılan parlak zaferin sonuçlarından sakınılamadı. Bir yandan İtalya'nın her bölgesinden gelen önemli sayıda sığınmacı ve yabancı köleler Roma'ya yığıldı. Diğer yandan nüfusun bazı kesimleri geleneksel dinden giderek koptu. MÖ IV yüzyıldan itibaren tüm Akdeniz dünyasında görüldüğü gibi, Roma'da da kişisel dinsel deneyim, giderek acıllaşan bir gereksinim olarak ortaya çıkıyordu. Böyle bir dinsel deneyime özellikle küçük, g.zli meclislerin ve *mysteria*'lı-dinsel türdeki kapalı cemiyetlerin, başka bir deyişle, devlet denetiminin dışında kalan g.zli derneklerin bünyesinde erişilebiliyordu. Senato, Romalı yurttaşların, hatta kölelerinin Anadolu Kybele tapımına katılmasını bu nedenle yasaklamıştı.

Yaklaşık olarak MÖ 186'da yetkili makamlar, *bakkhanalia*'nın, yani gece yapılan "orgia" türü *mysteria*'lar"ın doğrudan Roma'nın içinde var olduğunu şaşkınlık ve öfkeyle keşfettiler. Özellikle Helenistik çağda Dionysos tapımı Akdeniz dünyasına yayılmıştı (§ 206). Büyük Yunanistan üzerindeki Roma egemenliğinin bir sonucu olarak, *mustes*'lerin {ergilenmişler} ezoterik cemiyetleri İtalya yarımadasına

* Praetor: Önceleri ordunun komutasını elinde tutan, ancak sonradan yasal meselelerle hatta bayramlarla uğraşmaya başlayan üst düzey yargıç –yn.

⁶ Patricuslar: Belirli Roma ailelerinden gelen ayrıcalıklı vatandaşlar. Bunların çoğu senator ve toprak sahibiydi –yn.

⁷ Krş. Jean Bayet, *Histoire de la religion romaine* s. 154.

özellikle de Campania'ya yayıldı. Nitekim *mysteria*'lara benzeyen bazı ritüeller içeren ve kendi düzenlemelerine göre değiştirdiği gizli bir tapımı Roma'ya sokan kişi Campania'lı bir falcı-ranıbeydi. Konsülün derhal halka duyurduğu bir ihbarın ardından, yürütülen soruşturma, tapımın boyutlarını ve orijini ortaya çıkardı. Sayıları 7 000'i aşan katılımcılar birçok iğrenç fiille suçlanıyordu. Hiçbir gizlerini açıklamamak üzere yemin etmekte kalmıyor, oğlancılık yapıyor ve bahtları açılın diye cinayetler düzenliyorlardı. Ritüeller büyük bir gizlilik içinde gerçekleştiriliyordu. Titus Livius'a göre⁷² sanki akıllarını yitirmiş ve bedenleri çarpınan adamlar kâhınce sözler ediyordu, "saçları dağılmış" kadınlar "Bakkhalar gibi, ellerindeki meşaleleri sallayarak" Tiber'e kadar koşuyor, meşaleleri suya daldırıyor ve onları yine alev alev yanar halde geri çıkarıyorlardı, "çünkü (meşaleler) kireçle karıştırılmış sönmemiş kükürt'ten yapılmıştı".

Bazı suçlamalar, daha geç dönemlerde bütün sapkınlık ve cadılık davalarında kullanılan kalıpları hatırlatıyor. Soruşturmada gösterilen kız ve kadın tutum, cezanın ağırlığı (bütün ülkede birkaç bin idam) davanın siyasi niteliğini gösteriyor. Yetkili makamlar gizli cemiyetlerin doğusuna bir darbe yapmaya girişebilecek fesat örgütlenmelerinin tehlikesini eleştiriyordu. Bakkha tapımı kuşkusuz tamamen yok edilmedi ama Romalı yurttaşların bu tapıma katılması yasaklandı. Ayrıca beş üyeyle sınırlanan her türlü Bakkha töreni için Senato kararıyla izin alınması gerekiyordu. Tapım yapıları ve nesneleri, "kutsal b.a. şeyler" içerenler dışında yok edildi.

Bütün bu panik önlemleri, Senato'nun kendi denetimi dışında kalan dinsel cemiyetlerden ne kadar kuşkulandığını gösteriyor. Bakkhanalia'ya karşı çıkarılan *senatus consultum*,⁷³ geçerliliğini asla yitirmeyecekti, üç yüzyıl sonra Hristiyanlar üzerinde uygulanan baskıda bu karar örnek alındı.

⁷² XXXIX, 13-12.

⁷³ Ayrıca sefahat âlemine ve cinayetlerine katılmayı reddedenler korkunç bir biçimde yok etmekle suçlanıyorlardı (a.g.y. XXXIX, 13, 13). Titus Livius'un metninin ve Bacchana ile ilişkili MÖ 186 tarihli *senatus consultum*'un tıvız bir çözümlemesi için, bkz. Adrien Bruh, *Liberal Pater*, s. 82-116.

* Roma Senatosu'nun fikrini dile getiren ve uygulamayı *magistrate* lere bırakan beş üye.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 161 Eski İtalya ve Roma'nın kökenleri üzerine mevcut olan çok geniş külliyat Jacques Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques* (1969), s. 7-50'de kaydedilmiştir. Pietro de Francisci'nin *Primordia civitatis* adlı eseni (Roma 1959), arkaik dinsel düşünceler ve toplumsal yapıları ele alan birçok bölüm içerir (s. 107-405, kullanılan belgeler açısından yararı olan bu sayfalar yine de temkinli bir şekilde okunmalıdır (bkz. G. Dumézil'in eleştirisi, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 39 1961 s. 67 vd ve Pierangelo Catalano'nun gözlemleri, *Contributi allo studio del diritto augurale* 1, Torino, 1960, s. 402 vd, 542 vd)

Bakını işlemeyi bilen ve ölümleri yakarı İlk An dili konuşan halklar dalgası MÖ II binyılda İtalya'nın kuzeyine yerleşir "Tetramare" uygarlığı denen terra mama'dan, köylülerin geleneksel olarak gübre diye kul andığı ve içerdği zengin organik maddeler nedeniyle 'yağlı toprak' denen toprak türü" (Jacques Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale*, s. 64) uygarlığı yaratır. ar. MÖ II binyılın sonuna doğru gelen ikinci dalga Vitanova'dır. Demir kullanırlar ve ölümlerin küllerini pışmış topraktan büyük kurlere koyup, bir kuyunun dibine gızler MÖ I binyılın başında, Latium'a Vitanova türünde bir uygarlık egemendi

Genel tarihler içinde şunların sayılması gerekir: A. Paganol, *Histoire de Rome* (5 baskı, Paris, 1962), G. de Sanctis, *Storia dei Romani*, c. I-II *La conquista del primato in Italia* (2 baskı, Floransa, 1956-1960), L. Pareti, *Storia di Roma*, I (Torino 1951) Robert E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans* (Cambridge, 1970) ama yazar Dumézil'i (krş. s. 154) okumadan eleştirir

G. Wissowa'nın *Religion und Kultus der Römer* (2 baskı, Munich, 1912) adlı temel eserinden sonra, krallık ve cumhuriyet dönemlerinin dinini ele alan birçok topla inceleme yayımlanmıştır, özellikle bkz. Cyn Bailey *Phases in the Religion of Ancient Rome* (1932), Nicola Turchi, *La Religione di Roma antica* (1939) A. Gremier, *Les religions étrusque et romaine* (1948), Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938, Almanca bask. 1931 tarihli dr), aynı yazar, *La Religion Romaine Antique* (1955) Jean Bayet *Histoire psychologique et politique de la religion romaine* (1957, 2 baskı, 1973); Kurt Latte *Römische Religionsgeschichte* (1960; ama bkz. A. Brelich'in eleştirisi, *SMR* 32, 1961, s. 311-354 ve G. Dumézil'in aşağıdaki kitabında yaptığı çok sayıda saptama) Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque* (1966 2 baskı, 1974), Pierre Boyancé, *Études sur la religion romaine* (Roma 1972)

Religionsgeschichtliches Lesebuch, fas. 5'te bir Launceden çevrilmiş meurlere ilişkin bazı tercihler yer almaktadır. K. Latte, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (Tübingen, 1927) ve Frederick C. Grant, *Ancient Roman Religion* (New York, 1957) | G. Frazer'in *The Fasti of Ovid*, yorumlu çevirisi (Londra 1919) benzerüst bir bilgi kaynağı oluşturmaktadır

İtalya, Paleo-Venedik, Messapia ve antik Sicilya d nleri hakkında, bkz. A. do Luigi Prosdocimi'nin genel tanıtım çalışması, "Le religioni de l'Italia antica," *Storia delle Religioni* içinde Giuseppe Castellan (ed.) 6 baskı, Torino, 1971), c. II, s. 673-724 (aynı bir kaynakça) Ayrıca krş. F. Altheim, *A History of Roman Religion*, s. 18-33 (*La Rel. rom. antique*, s. 7-33)

Metinleri her yıl bir ruhban *collegium*'u tarafından gerçekleştirilen nüveleri (kentün arındırılması ve halkın kutsal suyla yıkanması) ayrıntısı a benı üleyen ve Umbria'daki Igurvine'de bulunan Eguubines Levhaları hakkında bkz. J. W. Poulitney, *The Bronze Tablets of Igurvine* (Baltimore 1959 metn in yorumlu yayım) G. Devoto *Tabulae Igurvinæ* Roma, 3 baskı metin ve yorum (1962), G. Dumézil "Les trois grands dieux d'Igurvine," (*Idees romaines* içinde 1969, s. 167-178, 1955'te yayımlanmış bir makalenin yeni basımıdır), A. J. Pfiffig, *Religio Igurvina Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Igurvinæ* (Vienna, 1964)

Romulus ve Remus mitolojisi üzerine bkz. Michael Grant, *Roman Myths* (Londra ve New York 1971), s. 9. vd., Jaan Puhvel, "Remus et Frater" (*HR* 16, 1975, s. 146-157) Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation" (*HR* 16 1975) s. 137 vd.

Roma us'un fırtına sırasında kaçınılmasından söz eden en yaygın versiyondan farklı olarak, bir başka rivayet zorba iik ettiğı için senatorler tarafından ö darıklığını nak eder, zorbanın katilleri daha sonra cesedini parçalamış ve parçaları harmanülerinin altına gizleyip götürmüştür krş. Halikarnassos'lu Dionysius *Rom arch* 2 36, Plutarkhos *Romulus* 27 Ovidius *Fasti*, 2, 497 vb. Puhvel bu versiyonla Puruşa Ymir ve Gayomart'in parçalanması arasında yakınlık kurar Roma mitinde bu olay Remus'un kız kardeşine aktarılmıştır çünkü bir insan yalnızca bir kez öldürülebilir" ("Remus et Frater," s. 155)

Kentin kuruluşunun kozmogoniyle ilgili anlamı konusunda, krş. Ehade *Le mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 30 vd. Werner Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961, özelikle s. 9-51 (Roma quadrata) Uğurlu işaretin (Romulus'un gördüğü oniki akbaba) semgeliği hakkında, bkz. Jean Hubeaux, *Les grands mythes de Rome* (1949), s. 1-26 Ehade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 157 vd., Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, s. 499-500

§ 162. Hint-Avrupa mirası hakkında bkz. G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome* (1949) ve özellikle *Mythe et Épopée* I (1968), s. 259-437 burada ilk dört krala ilişkin rivayetler çözümlenmektedir, ayrıca krş. *Les dieux souverains des Indo-Européens* (1977) s. 158 vd. Mikolajik Sabınlı Savaşı modeli üzerine, krş. *L'héritage* s. 127 vd. *Mythe et Épopée* c I s. 290 vd. *La rei rom arch*, s. 82 vd. Horatius ve Cincinnatus'lar ve Cocles ve Scaevola "öykülerinde" geçen mitolojik Hint-Avrupa motifleri hakkında, bkz. G. Dumézil, *Horace et les Cinxes* (1942) ve *La rei rom arch*, s. 90 (burada yazarın daha önceki çalışmaları da kaydedilmiştir) İki sakat Cocles ve Scaevola, yarı Tekgözlü ve Çolak Lars Porsena'nın kuşatığı Roma'yı, "bin gözünün sırtını bakışıyla" diğeri de hilen yemine ilişkin kahramanca bir duruşmada bir Etrusk komutanının önünde sağ elini feda ederek kurtarırlar Bu efsanenin koşutuna, İskandinavların Kör ve Çolak tanrıları, Od'n ve Thor çiftinde rastlanır "birincisi bir gözünü feda ettiğ, için karşılık olarak doğuştan bilgisi almış, diğeryse sağ elini demon kurtarı dışları arasında bırakarak tann an kurtarıdır" (Dumézil, *La rei rom arch*, s. 90,

E. J. Rose (krş. özellikle "Numen and Mana" *HTR* 29, 1951, s. 109-130 ve H. Wagenwoort'un savlarının (*Roman Dynamism*, 1950) tartışılması için bkz. *La rei rom arch*, s. 36 vd. (daha önceki çalışmaların kaynakçasıyla birlikte) Georges Dumézil, *Idees romaines* (1969) içinde de yeniden yayımlanan bir dizi incelemede *ius, credo ve fides, augur, maiestas ve gravitas*

gibi bazı Roma dinsel kavramlarını zekice çözümlemiştir, s. 31-152. Ayrıca krş. P. Grimal, "Fides' et le secret " RHR 1974, s. 141-155.

§ 163. Romalıların dinsel deneyiminin özgül niteliği hakkında bkz. Pierre Grimal *La civilisation romaine* (1960) s. 85 vd. ayrıca krş. Dario Sabbatucci, "Sacer" (SMSR 23, 1951-52 s. 91-101), H. Fugier *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (1963), R. Schilling, "Magie et religion à Rome, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes V* Bölüm, 1967-68 s. 31-55.

Mucizelerin dinsel işlevi konusunda, bkz. J. Bayet, "Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine" (*Hommages à F. Cumont*, Brüksel, 1936, c. I s. 27-51, *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yeniden basılmıştır 1971 s. 44-63), R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963), G. Dumézil *La rel. rom. arch.* s. 584 vd. (s. 590, dipnot 1, kaynakça) Titus Livius (XXI, 62) Kartaca Savaşının en dramatik anlarından MÖ 218 yılının kış aylarında görülmüş en mucizelerin naklede: "Forum boarium'da bir öküz kendi başına üçüncü katta kadar çıkmış, daha sonra oradan aşağı atlamış", "gökyüzünde geçen tasvirin paradı Spes tapınağına yıldırmıştı." Luno'nun mızrağı kendi başına yer değiştirmişti. Kirlilerde uzakta beyazlar giymiş insan hayaletleri görülmüştü. Picenum'a taş yağmışı vb. Başvurulan Sibylla Kitapları dokuz gün boyunca kurbanlar adanmasını buyuruyordu. "Tüm kent kefaret törenleriyle uğraştı." Önce kutsal sularla yıkanıldı, sonra kurban törenleri yapıldı, daha sonra kırk libre ağırlığında altın bir adak Luno tapınağına taşındı ve Aventinus'a tanrıçanın tunctan bir heykeli dikildi vb. Bkz. E. de Saint-Denis, "Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live," *Revue de Philologie*, 16, 1942, s. 126-142.

Varro'nun naklettği bir liste tanrı etkinliğinin farklı sathalarını yöneten tanrısa, kendilikleri saymakadır. Veruactor (nadase bırakılan toprağın belirlenmesi için), Imporcitor (tarlaların derin saban izleriyle sürülmesi için), Institor (tohum ekme işlemi için), Oburator (çapalama için), Occator (tırmıklama için), Sarritor (aynık otların temizlenmesi için), Subruncinator (ikinci gübreleme için), Messor (hasat için), Connector (hasadın yük arabasıyla taşınması için), Conditor (istifleme için), Promitor (tahılın ambardan çıkarılması için). Varro, Fabius Pictor'un *Libri iuris pontificii*'sinden aldığı bu listeyi Servius'un koruduğu bir metinde saymıştır (ad. Vergil, Georg. I, 21), krş. J. Bayet, "Les Ferae Sementinae" (RHR 137, 1950, s. 172-206. *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yeniden basılmıştır, s. 177-205) s. 184. ayrıca bkz. Dumézil'in sapırmaları, *La Rel. rom. arch.* s. 51 vd.

§ 164. Özel tapın hakkında, bkz. A. de Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, 2 cilt, 1896-1903, G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 600-610. Ayrıca krş. Gordon Williams, "Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals," *Journal of Roman Studies* 48, 1958 s. 16-29, G. Piccaluga, "Penates e Lares" SMSR 32, 1961 s. 81-87, J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World* (1971) Manlar hakkında, bkz. F. Bömer, *Ahnenerbe und Ahnenglaube im alten Rom* (ARW, Beiheft no. I 1943) ve Latte, a.g.y., s. 100 dipnot 2'deki kaynakça.

Mayıs ayındaki Lemuna bayramı sırasında evleri ziyaret eden *lemur*'lar [ölüler] yılın herhangi bir zaman ında gelip yaşayanları rahatsız eden larvalar ile özdeş değildir. kış. Dumézil, *a.g.y.*, s. 373

24 Ağustos, 5 Ekim ve 8 Kasım tarihlerinde de *mundus* (yeraltı dünyasına açılan çukur) açılınca, ölümler geri döner "Mundus açılınca hüzün ü yeraltı tanrılarının kapısı açılmış demektir" (Varro, alıntılanan Macrobius, *Saturnalia*, I, 16-18) Ama *mundus* terimi Romulus'un "âdetler gereğince iyi ve doğa gereğince gerekli olan her şey" n tohumlarını ve biraz da silah arkadaşlarının anayurtlarının toprağından attığı çukur için de kul anılır (Plutarkhos, *Romulus*, XI 1-4, Ovidius, *Fast*, IV, 821-824) Bkz. Stefan Weinstock, "Mundus patet," *Rheinisches Museum* 45, 1930, s. 111-123, Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome* (1958), s. 175-184, W. Müller, *Die heilige Stadt*, s. 24-27, 33, Dumézil, *a.g.y.* s. 356-358

Devotio formülü (Titus Livius, VIII, 9-10) Dumézil tarafından alıntılanmış ve yorumlanmıştır *a.g.y.*, s. 108 vd

§ 165. Her gelenekse toplumda olduğu gibi Roma'da da, bayramlar zamanı kutsallaşuyordu, bu durum takvime veren en önemli açıkla Roma takvimi hakkında bkz. A. Grenier, *Religions étrusque et romaine*, s. 94 vd, J. Bayet, *Histoire*, s. 89 vd ve 298 (kaynakça), G. Dumézil *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975)

Mevsim bayramları ve onların başındaki tanrılar hakkında kış. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain* (Liege 1957), Dumézil, *La religion romaine arch.*, s. 339 vd. Ayrıca bkz. Giulia Piccauga, *Elementi spettacoli nei rituali festivi romani* (Roma 1965)

Kutsal yerler -*pomerium* (surların yeri) ve *templum* (inauguratio ile kutsanmış yer) hakkında, bkz. Pierangelo Catalano *Contributi allo studio del diritto augurale* c. I, s. 292 vd (*pomerium* d.pnot 177, kaynakça), 248 vd, 305 vd (*templum*)

Ruhban sınıfı hakkında, bkz. J. Marquart ve I. Mommsen, *Handbuch der römischen Alterthümer* (c. I-VII, 2 baskı, 1876-1886), II, s. 234-415, Wissowa, *Religion and Cultus der Römer*, s. 479-549, K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, s. 195-212, 397-411, Dumézil, *La religion romaine arch.* s. 567-583. *Rex* ve onun *flamines maiores* ile ilişkileri konusunda, kış. G. Dumézil, "Le rex et les *flamines maiores*," *The Sacred Kingship* içinde (Leiden 1959), s. 407-417. Ayrıca bkz. Dumézil, "La préhistoire des *flamines maiores*," *RHR* 118 (1938), s. 188-200, *Idées romaines*, 1969 s. 156-166 da yeniden basılmıştır

Pontifex collegium'u ve *pontifex maximus* hakkında, bkz. G. Rohde, *Die Kultsätze der römischen Pontifices* (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, no. 25, Giessen, 1936) J. Bleicken, "Oberpontifex u. Pontifical-Kollegium," *Hermes*, 85, 1957, s. 345-366

Vesta rahibeleri hakkında bkz. I. C. Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome* (2 baskı, 1934), G. Giannelli, *Il Sacerdozio delle Vestali romane* (Floransa 1933) F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio Romano - Il sacerdozio di Vesta* (1968)

Falcılar ve falçılık *collegium*'u hakkında bkz. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, c. IV (1882), s. 160 vd, Pierangelo Catalano *Contributi allo studio del diritto augurale*, c. I, s. 9-20 *augurum* ile *auspicium* arasındaki fark ıkarı üzerine Mommsen'den I. M. J.

Valeton ve U. Colti'ye varıncaya dek gelişmiş kuramların estşşrel tartışması, s. 395-558 rekş ve falcılık hakkında, s. 559-574, Latın ve Sabın *Reges augures* ve Etrusk kralları  zerine), Dum zil, *La rel rom arch*, s. 584-589

Sibylla Kitapları'nın köken ve tarihi karanlıktadır. Efsaneye göre Tarquinius bu kitapları ele geçerek Iupiter tapınağına koymuş, ancak emir aldık arında ve yalnızca devlet adına onlara başvurmakla görevlendirilmiş iki lyleli bir heyet atamıştı. M  367'de beş patricius ve beş plebden oluşan daimi *decemviri collegium'u* kuruldu. Kitaplar kökenleri ne o urşa olsun, İkinci Kartaca Savaşı nedeniyle başvurular arttığında Yunancaleştirilmiş durumdaydılar. Mö 213'te *carmina Marciana*'lar da bu kitaplara eklendi. "Sula döneminde Capitolum'ia birlikte yakılan, sonra dünyada Sibylla bulunan her yere, özellikle de Erythrae'ye gönderilen heyetler marşetyle eski halleri yeniden bu unan veya yenisiden şekillendiren, Augustus döneminde dinsel açıdan sakıncalı bölümleri ayıklanan ve Iupiter'den Apollon'a, Capitolum'dan Palatium'a aktarılan, Tiberius döneminde yeniden gözden geçirilen kitaplar, MS V yüzyı başında Sticho tarafından yakıldı. İmparatorların onurlandırıldığı collegium o zaman ortadan kalktı" (Dum zil, a.g.y., s. 594). Sibylla Kitapları'nın kökeni konusunda, ayrıca bkz. J. G g , *Apollon Romain* (Paris, 1955), s. 26-38, 196-204; kşş R. Bloch, "Les origines  trusques des Livres Sibyllins," *Mélanges A. Ernout* 1940, s. 21-28.

Sodalit mlar hakkında, bkz. Wissowa, *Religion und Cultus*, s. 550-564, G. Dumézil, *La rel rom*, s. 579 vd. Fetialisler konusunda, kşş Jean Bayet, "Le r te du f cial et le cornou t ler magique" (1935) *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yerinden basılmıştır, 1971, s. 9-44) *Las fetiales* hakkında, kşş Dumézil, *Idées romaines* (1969), s. 63-78. *Salens*ler hakkında, bkz. R. Gnli, *Les prêtres danseurs de Rome. Etude sur la corporation sacerdotale des Salens* (1913), Dumézil *La rel rom*, s. 285-287, 581-582. 12 *Fr tris Arvalis* (Arval Kardeşleri) hakkında, kşş G. Wissowa, "Zum Ritual der Arvalbr der," *Hermes* 52 1917, s. 321-347, E. Norden, *Aus römischen Priesterb chern* (1939), s. 109-268, A. Pasoli, *Acta fratrum Arvalium* (1950, metin ve yorum).

Başlıca *fetialis* ritüeli, Roma adına tazminat istenmesiydi, isteğı karşılanmazsa *fetialis* gen dönüyor ve otuz a  gün geçtikten sonra, düşman toprağına bir mızrak veya bir kızıcık ağıacı fırlatarak, törensel biçimde savaş ilan ediyordu. (Titus Livius, I, 32, 5-14 vb).

Salii, "dansçı rahipler," savaş mevsiminde 1 Martta ritüellerle açardı. Bütün kent dolaşır ve kutsanmış yerlerde tanrılar onuruna bir *carmen* söyleyerek (Cumhuriyet devrinin sonuna doğru bu şarkının anlamı artık bilinmiyordu: bedenlerini şekilden şekile sokan danslara kendilerinin kaptınlarıdır. Her dans gününün sonunda bir şenlik düzenlenirdi. 9 Marttan itibaren ritüeller daha da görkemli bir hal alırdı: at yarışları, silahların ve savaş borularının kutsal sularla yıkanması vb. *Salii*, ekim ayında savaş mevsiminin kapanışını (dökülen kanın miyazmalarının fatesli hasarlıklara neden olduğuna inanılan zehirli yoğun pus) kente bulaşmasını engellemek için), silahları kutsal suyla yıkayarak kut ardı. *Carmen saliare* nin "Salısların Şarkısı" metni yemiden oluşturulmaya  aşılmıştı. bkz. L. Bayard, "Le chant des Salens: essai de restitution" *M langes des Sciences Rel. des Facult s Catholiques de Lille* 2 1945, s. 45-58.

Oniki *Fr tris Arvalis* nı tapın merkezi, Roma'ya 7,5 km uzaktaki kutsal "Tanrıça" (*Dea Dia*) ormanıydı. Yıllık törenler mayıs ayında    gün sürerdi. İlk ve son törenler Roma'da, ikinci ve

en önemli tören ise tapın merkezinde yapılırdı. Fratres (Kardeşler) kutsal ormanda iki hamile domuzcu (porciliae, kasursuz doğurganlık simgeleri) öldürüp etlerini yerdi. Daha sonra peçeler ve başaklardan yapılmış taçlar takıp, ayın ayağı halinde tapınağa yönelirlerdi., tapınağın önünde başak anı elden ele geçirirlerdi. Bitkisel bir yemek yedikten sonra, tapınağa kapanır ve Lar'lar ile Mars için ahımlar, yakarılar söylerlerdi. (Çok arkaik bir Latinceyle yazılmış *carmen arvale*'nin (Arvaların şarkısı) metninin çevrilmesi çok güçtür). Yakarıları bir dans ve at yarışları izlerdi. Ayrıca krş. Ileana Chirassi, "Dea Dia e Fratres Arvales" (SMSR 39, 1968, s. 191-291).

Lupercalia hakkında, bkz. L. Deubner, "Lupercalia" (ARW, 13, 1910, s. 481 vd.) A. K. Michels "The Topography and Interpretation of the Lupercalia" (Trans. Amer. Phil. Assoc., 54, 1953, s. 35-39, zengin bir kaynakçayla birlikte.), M. P. Nilsson "Les Lupercques" (Latomus, 15, 1956, s. 133-136), Ugo Bianchi, "Lupercia" (Dizionario Epigrafico di Antichità Romane, c. IV, Roma 1958, s. 1-9), G. Dumézil, *La rel. rom.* s. 352 vd. Topicalüğün adında kesinlikle "kurt" sözcüğü bu unmandadır, ama bu adın nasıl oluştuğu belli değildir. krş. Dumézil, *La rel. rom.*, s. 352 ve dipnot 2. J. Gruber'e göre *lupercus* bir "lupo-sequos"tan, yani "ql. lupum sequitur"dan türemiştir (Glotta, 39, 1961). Gruber antanhten maras kalması bir Männerbund'un (erkek cemiyeti) söz konusu olduğu manındadır. Ayrıca bkz. F. Altheim, *A History of Roman Religion*, s. 206-217, aynı yazar, *Römische Religionsgeschichte* I, s. 131 vd. A. Alföldi, de *luperci*'leri bir Männerbund kalıntısı olarak kabul etmekte, bu gizli cemiyetin Roma devletinin kuruluşunda da önemli bir rol oynadığını düşünmektedir. krş. *Die trojanischen Urahnen der Römer* (Rektoratsprogramm d. Univ. Basel für das Jahr 1956). Kerényi'ye göre, Lupercaler hem kurtları (tanrının kuzey kökeni en esk. biçimi) hem de tekele (güney etkisi) temsil ediyordu, krş. "Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia" *Mélanges Marrouzeau* (1948) s. 309-317 (bu makale, *Niobe* Zürich 1949 s. 136-147'de yeniden basılmıştır).

Plutarkhos (*Romulus*, 21-10) erginlerine türünde bir ritüel betimler. Keçiler kurban edildikten sonra, iki soylu genç Lupercilerin huzuruna getirilir, "kurtleri halâ kan damlayan bıçakla onların altına dokunur, diğerleri de kan ızını süte batırılmış bir yün parçasıyla hemen siler. Ve gençlerin alınları silindikten sonra guanes, gerekir."

G. Dumézil, bu topicalüğün erginleyici niteliğini çözümlemiştir. *Le problème des Centaures* (Paris, 1929, s. 203-222. Bkz. Gerhard Binder, *Die Ausstattung des Königskindes Kyros und Romulus* (Messenheim am Glan, 1964), s. 90-115, özellikle s. 98 vd.

İki Luperci grubunun koşusu üzerine, krş. G. Piccaluga, "L'aspetto agonistico dei Lupercalia" (SMSR 33 1962, s. 51-62).

Februarius, Februarius ve Faurus hakkında, bkz. Dumézil *Le problème des Centaures*, s. 195 vd., A. Brelich, *The variazioni romane sul tema delle origini* (Roma, 1956), s. 95-123, Binder, a.g.y., s. 80 vd., G. Dumézil, *Rel. rom.*, s. 353 vd.

Kurban törenleri üzerine, bkz. S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (1913), Wissowa a.g.y., s. 380 vd. Latte, a.g.y., s. 379-392.

G. Dumézil, Mars tapımına özgü kurban töreni, *suovetaurilia* (domuzların, koyunların ve boğaların kurbanını içerir) ile Indra'ya sunulan *sautrāmanī* arasındaki yapısal benzerliği ortaya koymuştur. krş. *Tarpeia* (1947), s. 117-158, *La rel. rom. arch.*, s. 247-251.

Mars'a kurban edilen Ekim ayı ritüelleri ve savaşçılar sınıfına öze *asvamedha* (krş. § 73) ile benzerlikleri hakkında, bkz. G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 225-239 ve *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975), s. 179-219

Daha geç bir dönemde (V yüzyıl sonu?) (aslında bir Yunan modelini izleyen) Etrüsklerin etkisiyle, kurbanın sunulduğu tanrının hissedilebilir varlığı ayırtı edinen *lectisternia*'lar da Roma'ya girer. "Her kurbanın amacı tanrıyı sunakta beslemektir. Ona bir yemek sunmak ise başka bir şeydir." (Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 559) Gerçekten de tanrı (yanı onun tapım amaçlı yapılmış heykeli) kendisine sunulan masanın yanındaki bir yatağı üzerine yatıncırdı. "*Lectisternia*'lar önceleri tapınağın dışında hazırlanırdı. Böylece insanlar normal zamanlarda bir *cella*'nın (*cella*: Eski Yunan ve Roma tapınaklarının, gizli tapım imgesinin korunduğu iç kısmı) öte dünyasına kapatılmış bu koruyucuları kendi gözleriyle görebilirdi" (a.g.y.)

§ 166. *Dii Indigestes* ve *dii novensiles* hakkında, krş. Wissowa, *Religion und Kultus* (2 baskı, 1912), s. 18 vd, 43 ve A. Grenet'in saydığı kaynaklar *Les régions étrusque et romaine*, s. 152

Titus Livius'un naklettiği (VI.1 9-6) *devoto* formatı üzerine ve (buna büyük pontifex'in bir uydurması olarak gören) Latte'a karşı, krş. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 108 vd

Arkaik tanrı uçlusu hakkında, bkz. Dumézil'in incelemesi, *La rel. rom. arch.*, s. 187-290, daha önceki ça işmalarını kaynakçasıya birlikte (öncelikle *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1941, *Naissance de Rome*, 1944, *L'héritage indo-européen à Rome*, 1948, *Mythologie épique*, I 1968, s. 259-437) Capitoium öncesi uçlu tanrı grubunun varlığına daha önce G. Wissowa da dikkat çekmişti, krş. *Religion und Kultus*, s. 23 133 134. K. Latte'a göre, daha geç dönemde ait ve rastlantısal bir gruplaşma söz konusudur (*Römische Religionsgeschichte*, s. 37, 195 vb), ama bkz. Dumézil'in eleştirisi, *La rel. rom. arch.*, s. 154 vd

Jupiter'in tanrı veya savaşla ilgili bir tanrı olarak görüldüğü koşullarda, müdahalelerinin biçimini dikkate almak gerekir (Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 193). "Siyaset ve hukuk, güç ve adalet, en azından idea düzeyinde, birçok noktada kesişir. Zeus'ta veya Vedalar çağı Hindistan'ının egemen tanrıları Varuna ve Mitra'da görüldüğü gibi, Jupiter'in saygınlığının bir diğer unsuru onun tanık olarak kefil olarak ve gerek özel gerekse kamusal yaşamda yurttaşlar arasındaki veya yabancılarla yapılan ticarete tutulmayan yeminlerin, antlaşmaların öcünü alan tanrı olarak oynadığı roldür" (a.g.y. s. 190)

Mars hakkında bkz. Dumézil, a.g.y., s. 215-256. Kökten farklı bir yöneliş için, krş. Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos* (1970) Ekim Ayı kurbanı hakkında ve H. J. Rose'un tanımı yorumuna (*Some Problems of Classical Religion*, Mars [Oslo, 1958, s. 1 17] karşı bkz. Dumézil, *Rel. rom.*, s. 223-238

Quirinus hakkında, krş. Dumézil, a.g.y., s. 259-282 ve A. Brelich, "Quirinus una divinità romana alla luce della comparazione storica" *SMR* 36, 1963 s. 63-119. Carl Koch "Bemerkungen zum römischen Quirinskult" adlı makalede (*Zeitschrift f. Rel. und Geistesgeschichte*, 5 1953, s. 1-25), Dumézil karşıtı bir yorum sunmuştur.

Vesta hakkında bkz. O. Huth, *Vesta, Untersuchungen zum indo-germanischen Feuerkult* (1943); A. Brelich, *Geheime Schutzgottheit von Rom: Vesta* (Albae Vigilae 7, Zurich, 1949), G.

Dumezil, "Aedes Rotunda Vestae" (*Rituels indo-européens à Rome* içinde 1954 s. 26-43) ve *La religion romaine archaïque*, s. 319-332 de özetlenmiş diğer çalışmalar

Janus hakkında, kış L. A. Lackay, "Janus" (*Univ. of California Publications on Classical Philology*, 15, 1956, s. 157-182), R. Schilling, "Janus, le dieu introducteur" (*Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 1960, s. 89-100), G. Capdeville, "Les épithètes cultuelles de Janus" (*ag y*, 1973, s. 395-436), G. Dumezil *La religion romaine archaïque*, s. 333-339

Capitolium'un tanrı üçlüsü üzerine, bkz. Dumezil'deki toplu tanrı tanrı, *ag y*, s. 291-317 Ayrıca kış U. Bianchi "Disegno Storico del culto Capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero" (*Monumenti antichi dei Lincei* 8 1949 s. 347-415) aynı yazar, "Questions sur les origines du culte capitolin" (*Latomus*, 10 1951 s. 341-366)

Juno hakkında, kış Dumezil, *Religion romaine archaïque*, s. 299-310, aynı yazar, "Juno et l'Aurore" (*Mythe et Épopée*, III, 1973, s. 164-173) ismin etimolojisi için bkz. E. Benveniste "Expression indo-européenne de l'éternité," *Bull. Soc. Linguistique*, 38 1937, s. 103-112 Ayrıca bkz. M. Renard, "Le nom de Junon" *Phoebus* 5, 1951 s. 141-143 aynı yazar "Juno Historia," *Latomus* 12, 1953, s. 137-154.

Juno'nun koruyuculuğuna bağlı bayramlar, önceikle *Nonae Caprotinae* ve *Matronalia* hakkında, bkz. Dumezil s. 301-313 Ayrıca kış J. Gage, *Matronalia: Essai sur les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (*Latomus* dizi s. LX, 1963)

Minerva'nın etimolojisi hakkında kış A. Meillet, *De l'origine des mots "men" "mente agitare"* (1897), s. 47

§ 167 Etrüskler üzerine, konunun özü yakın tarihli birkaç yayında bulunmaktadır. M. Pallottino, *Etruscologia* (6 baskı, Milano, 1968), R. Bloch, *Les Etrusques* (1954), J. Heurgon *La vie quotidienne chez les Etrusques* (1961), H. H. Scaudard, *The Etruscan Cities and Rome* (Londra, 1967), L. Bartoli, *Il mondo degli Etruschi* (2 baskı Roma, 1969)

"Etrüsk sorunu" M. Pallottino'nun şu makalelerinde tartışılmıştır "Nuovi Studi sul problema delle origini etrusche" (*Studi Etruschi*, 29, 1961, s. 3-30) ve "What Do We Know Today About The Etruscan Language?" (*Intern. Anthropological Linguistic Review* I, 1955, s. 243-253) Ayrıca bkz. H. Hencken, *Tarquinia, Villanovans and early Etruscan* (Cambridge, Mass. 1968), II s. 601-646, aynı yazar, *Tarquinia and Etruscan Origins* (Londra, 1968)

Etrüsklerin dini hakkında, bkz. A. Grenier, *La religion étrusque* (= *Mania*, 2, II, 1948, s. 3-79) R. Herbig *Götter und Dämonen der Etrusker* (Heidelberg, 1948), F. Altheim *A History of Roman Religion*, s. 46-92, 485-494, aynı yazar *La Religion romaine antique*, s. 33-50, G. Dumezil *La religion romaine archaïque*, s. 611-680, G. C. Giglioli ve G. Camporeale, "La religione degli Etruschi" *Storia delle Religioni* (yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 6. baskı), II, s. 539-672 (aynı kaynaklar, s. 655-661, 670-672)

Giglioli, *ag y*, s. 544-552, 652-654'te klasik yazarların metinleri kaydedilmiş ve çözümlenmiştir

Etrüsklerin Asyalı kökenleri (Herodotos 1 94) ve Laranos, Limni yazıtları hakkında, bkz. A. Piganiol, "Les Etrusques, peuple d'Orient," *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1, 1953 s. 329-339 G. Dumézil, a.g.y., s. 614-619

Etrüsk tanrıları ve adlarının Yunancaya çevrilmesi konusunda, kırs. G. Devoto "Nomini di divinità etrusche" *Studi Etruschi*, 6, 1932, s. 243-280 (Fufuns); 7 1933 s. 259-266 (Culsans) 14, 1940, s. 275-280 (Vertamno), I. Banti, "Il culto del cosiddetto Tempio dell'Apolo a Veere il problema delle triadi etrusco-italiche," *Studi Etruschi*, 17 1943 s. 187 vd.; J. D. Beazley, "The World of the Etruscan Mirror," *Journal of Hellenic Studies*, 69, 1949 s. 1-17 F. Messerschmidt, "Griechische und Etruskische Religion," *SMSR* 5, 1929 s. 21-32, Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen* (1928 E. Benveniste'nin saptamaları için, bkz. *Rev. Philol.*, 56, 1930, s. 67-75, Dumézil'in saptamaları için, bkz. *La rel. rom. arch.* s. 660-661) G. Dumézil, a.g.y., s. 658-676

Pyrgi (Caere'nin (bugünkü Cerveteri) liman arından bin) tapınagında kısa süre önce yaklaşık MÖ 500'e tarihlendirilen Etrüskçe tabletlerin yanında bir de Kartaca yazıtı bulundu. Kartaca dilindeki yazıda Etrüsk kralının Lunu (Luno) ile özdeşleştirilen Fenike tanrıçası Astarte'ye şükranlarını bildirmesi, yer alıyor. Sami dünyasından bir mitolojik formü.ü a.maya ve bunun ulusal bir tanrıya uygulanmasını onaylamaya hazır Etrüsk teo.opsisinin esnekliğini ve etkileşime açıldığını gösteren bir kanıt daha. Kırs. A. Dupont-Sommer "L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie)" *JA* 252 1964, s. 289-302, buradaki çeviri (s. 292) G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 665 vd. da aynen basılmış ve yorumlanmıştır. Bkz. daha sonraki kaynakça için, J. Heurgon, "The Inscriptions of Pyrgi," *Journal of Roman Studies* 56, 1966, s. 1-14, G. Camporeale, *Storia delle Religioni* içinde, c. II 1971 s. 671

Fal teknikleri konusunda, A. Bouché-Leclercq'nin kitabı, *Histoire de la divination dans l'antiquité* c. IV (Paris, 1882), s. 3-115 yerine henüz bir şey konamamıştır.

C. O. Thulin'ın üç ciltlik eserinde, *Die etruskische Disziplin*, c. I *Die Blutzehre* Göteborgs Högskolas Årsskrift, no 11, 1905, s. I XV 1 128, c. II *Die Haruspium* (aynı yer, no 12, 1906 s. 1-54); c. III *Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices* (aynı yer, 15, 1909, s. 1-158), çeşitli bölümlerin geniş sunumu ve yorumlanmasıdır.

Plinius ve Seneca'nın yıldırımlar kuramına ilişkin metinleri aynı kaynağa dayalıdır (Caecina). Yalnızca Jüpiter elinde üç ayrı yıldırım kategorisi bulunduruyordu. Diğer sekiz yıldırım türünü Iuno, Minerva, Vulcanus, Mars ve Saturnus'a denk düşen tanrılar ve kimseleri belirlemeyen diğer üç tanrı kullanıyordu. Bkz. Bouché-Leclercq a.g.y., c. IV s. 32-61 Thulin *Die Blutzehre*, s. 47-68. A. Biedl, "Die Himmelsteilung nach der 'disciplina etrusca'" *Philologus*, 40, 1931, s. 199-214; A. Piganiol, "Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus" (*Studies in honor of A. C. Johnson* 1931 s. 79-87) aynı yazar, "Les Etrusques, peuple d'Orient," s. 640-641, S. Weinstock, "Libri Fulgurales" (*Papers of the British School at Rome* 19 1951 s. 122-142); R. B. Bloch *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963), s. 149 vd., Dumézil a.g.y., s. 624-635 Doğu öğretisi ve tekniğiyle benzerlik G. Furlani, "I. bidentat etrusco e un'iscrizione di Tiglatpileser I d'Assiria" (*SMSR* 6, 1930, s. 9-49), aynı yazar, "Fulmini mesopotamici, greci ed etruschi" *Stud. Etruschi*, 5 1931, s. 203-231 makalelerinde de tartışılmıştır.

Libri haruspicii ve Piacenza'daki tunc model üzerine, bkz. Bouché-Leclercq *Histoire de la divination*, c. 4 s. 61-74 Thulin *Ritualbücher* c. II G. Furlani "Epatoscopia babilonese ed etrusca," *SMR* 4 (1928) 243-85 Furlani, "Mantica babilonese ed etrusca," *Tyrrhenica. Saggi di studi etruschi*, 1957 s. 61-76 Karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. *La divination en Mesopotamie et dans les régions voisines* (XIV Uluslararası Astrologlar Derneği Toplantısı, 1967), J. Nougayrol "Haruspicine étrusque et assyro-babylonienne" *Comptes rendus de l'Acad. d'inscriptions*, 1955, s. 508-517), aynı yazar, "Le foie d'orientation BM 50494" (*Revue d'Assyriologie*, 62, 1968, s. 31-50), E. Laroche "Éléments d'haruspicine hittite" (*Revue hittite et asiatique*, 12, 1952, s. 19-48) R. Bloch "Liberte et détermination dans la divination romaine" (*Studi in onore di Luisa Banti*, Roma, 1965 s. 63 vd), aynı yazar, "La divination en Etrurie et a Rome" (*La Divination* içinde, c. I, Paris, 1968, s. 197-232)

Piacenza'da bulunan tunctan karaciğer modeli üzerine açılan yazı kırk tanrı büyük olasılıkla henüz saptanamamış belli bir düzene göre gruplandırılmıştır. Elimizde pantheonun başka sınıflandırmaları özellikle Martianus Minneus Felix Capella'nın *De nuptis Philotogae et Mercurii* adlı eserinde naklettği (I, 41-61) bir sınıflandırma bulunmaktadır. Yunan ve Yunan-Roma spekülasyonlarıyla dolu bir geç dönem (MS V yüzyıl) metni söz konusudur, bununla birlikte onaltı göksel bölgeye paylaştırılmış tanrıların açık ve ayrıntılı tanıtımı nedeniyle değerli bir belgedir. (Başlıca kaynağı Cicero'nun çağdaşı Nigidius Figulus'un yaptığı Etrüsk ritüelleri çevirisi olsa gerek.) Thulin, Piacenza'daki karaciğerin onaltı bölümüne yazılmış tanrısal kısıtlılıklarla Martianus Capella'nın onaltı bölgesi arasında bir ilişki bulunduğundan kuşku duymuyordu (bkz. *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Berlin, 1906). Ama Stefan Weinstock, Helenistik astrolojinin hariri sayılır katkısını gün ışığına çıkardı, bkz. "Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans" *Journal of Roman Studies* 36 (1946, s. 101-129) İlk üç bölgenin, yani Jüpiter bölgesinin bir çözümlemesi için, bkz. Dumézil a.g.y., s. 672-676

Demonoloji ve ölümle ilişkin inançlar konusunda, bkz. S. Weinstock, "Etruscan Demons," *Studi in onore di Luisa Banti*, s. 345-350, C. C. van Essen, *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Painting Exist?* (Amsterdam, 1927), aynı yazar, "La Tomba del Cardinale" (*Studi Etruschi*, 2, 1928, s. 83-132), F. de Ruyt *Charun, démon étrusque de la mort* (Brüksel, 1934) M. Pallotino, "Il culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latino" (*Studi Etruschi*, 26, 1958, s. 49-83), J.-M. Blázquez, "La Tomba del Cardinale y la influencia orfico-pitagórica en las creencias etruscas de ultratumba" (*Latomus* 26, 1965 s. 3-39)

Bazı mezar resimlerinde, bir demon elinde bir kitap veya bir tomar tuş arken ya da onun üzerine yazarken gösterilir. Ne olduğu çözülebilen bazı harfler ölmüş kişinin adını ve yaşını belirtir. Anıyaşadığı kadanyla, "öteki dünya için bir tür pasaport" söz konusudur (F. de Ruyt, s. 160) Mısır'daki benzerliklerle ilgili olarak bkz. I. citelu, § 33'ün eleştirel kaynakçası

§ 168. Aventinus'taki üçlü tanrı grubu hakkında, bkz. H. Le Bonniec, *Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* (Paris, 1958) ve Dumézil *La religion romaine archaïque*, s. 379 vd. "Aventinus tapınımları pleblerin kazandığı zaferin kanıtıdır ve bu toplumsal sınıfa gideren sıraya ve dinsel eşitliği sağlayan sayısız azlaşmanın en önde gelenlerinden birinin sonucudur. V

yüzü da bu tapım kurulu kurulmaz kasık tablo ortaya çıkmıştır. Tapınagın ek yapılarına yerleşip orada çalışan, pleblerin arşivlerini, plebisit metinlerini ve daha geç tarihlerde de bir oniem olarak hasun huzbin *senatus consultum*larının kopyalarını saklayan *plebeian aedilis*leri (resim binaların denetlenmesiyle, kamu oyunlarının yönetimiye ve kentün işesini sağlamakta yükümlü yüksek memurlar) a.g.y., s. 384. Ayrıca kış F. Altheim, *La La rei rom. antique*, s. 186. İllası dışıl bin de enl uç tarım tanrısının birleştirilmesi muntemelen Büyük Yunanistan'dan Yunanların birçok site kurduğu ve genellikle Yunan S cılıya sırun da eklendi ğ. Güney İtalya'nın kıyı bölgeleri-ç n alınmıştır bkz. Dumézil s. 448.

Cerialia sırasında, dışı domuzların kurban edilmesinin yanı sıra barbar bir "oyun" da oynanırdı. "Sırtlarına yanan meşaleler bağanmış" tükiler Circus'a sınırdı (Ovdeus, *Fasti*, 4, 679-682). Bu ritüelin yorumu tartışmalıdır kış. Dumézil s. 380.

Liber'in etimolojisi hakkında bkz. E. Benveniste, "Liber et Liberi" *Rev. Etudes Latines*, 14, 1936, s. 52-58. Tapım hakkında, bkz. A. Bruhl, *Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (Paris, 1953), özellikle s. 13 vd. Aziz Augustinus'un Liberah'lar üzerine kısmen Varro'ya dayanarak verdiği bilgiler Bruhl s. 17 ve devamında incelenmiştir. Franz Altheim, tanrı Liber'in Yunan kökenli olduğunu ileri sürer (*Terra Mater*, Gießen, 1931, s. 15 vd.), bkz. Bruhl'un eleştirisi, s. 23 vd. Cerialia'nın Yunan yorumu hakkında bkz. Jean Bayet, "Les 'Cerialia', aiteration d'un culte lat n par le mythe grec," *Revue Beige de Philologie et d'Histoire*, 1951, s. 5-32. 341-366, *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yeniden basılmıştır, 1971, s. 89-129.

Yunan etkileri üzerine, bkz. Franz Altheim, *A History*, s. 34 vd. 149 vd., aynı yazar, *La rei rom. antique*, s. 201 vd. Dumézil, a.g.y., s. 450 vd. Kel. etkileri hakkında kış. Altheim, *La rei rom.*, s. 103 vd. 189 vd.

Apollon üzerine, bkz. J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus graecus à Rome, des origines à Auguste* (Paris, 1955).

Venus hakkında, bkz. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* (Paris, 1954), aynı yazar "Les origines de la Vénus romaine," *Latomus*, 17, 1958, s. 3-26. A. Ernout ve P. Grimal'in eleştirilerine yanıt ar. Ayrıca bkz. Dumézil, a.g.y., s. 422-424. 471-474.

Evocatio hakkında, bkz. V. Basanoff, *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain* (Paris, 1947), R. Bloch, "Héra, Uni, Junon en Italie centrale", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1972 s. 384-396. Diğer meşhur *evocatio* örnekleri MÖ 264'te Volsiniesten "çağrılan" Vertumnus ve MÖ 146'da Scipio Aemilianus'un "çağırdığı" Kartaca tanrısı Tanit (Macrobius, *Sat.*, III, 9).

Titus Livius'un saydığı, MÖ 207'nin mucizeleri hakkında, bkz. J. Coassin, "La crise religieuse de 207 avant J.-C.," *RHR* 126, 1943, s. 15-41. Dumézil, İkinci Kartaca Savaşı sırasında dinin durumuna parak bir biçimde anlatmıştır, *La rei rom. arch.* s. 457-487. Kybele'nin *transvectio*'su hakkında bkz. H. Grailot, *Le culte de Cybele, mere des dieux, à Rome et dans l'empire romain* (Paris, 1912) s. 38 vd. Tanrıça sodaliticum'ları ve bunların siyas. önemi konusunda, bkz. a.g.y., s. 90 vd. Roma ve eyaletlerdeki tapım hakkında, bkz. F. Cumont, *Les religions populaires dans la*

paganisme romain (4 baskı, 1929), s. 17 vd, 208 vd. Ayrıca kış Th. K  ves, "Zum Empfang der Magna Mater in Rom," *Historia* 12, 1963 s. 321-347, F. B  rner, "Kybele in Rom," *Rheinisches Museum* 71, 1964, s. 130-151.

Bakkhanalia davası konusundaki kaynaklar ve eleştirel kaynak  a A. Bruhl, *Liber Pater*, s. 82-116 da   ok iyi   oz  mlenmiştir. şu kaynakları ekleyin J. Bayet, "Le ph  nom  ne religieux dionysiaque" (= *Croyances et rites*, s. 241-274, Bruhl'un kitabı hakkında) J. Festug  re, "Ce que Tite-Live nous apprend des myst  res de Dionysos," (*M  langes d'arch  ologie et d'histoire de l'Ecole Fran  aise de Rome*, 66 1954 s. 79-99), *Ante a.g.y.*, s. 270, dipnot 5 (kaynak  a, Dum  zil, *a.g.y.*, s. 511-516



KELTLER, CERMENLER, TRAKLAR VE GETLER



169 Tarihöncesi Unsurların Kalıcılığı— Keltlerin Avrupa'nın esk. tarihi içindeki etkisi kendini en az iki yüzyıl boyunca, yani MÖ V yüzyılda Kazey İtalya'nın tetninden (Roma y. MÖ 390'da kuşatıldı) y. MÖ 279'da Delphoi'deki Apollon tapınağının yağmalanmasına kadar, hissettirdi. Kısa bir süre sonra, Keltlerin tarihsel yazgısı münürlendi: Cermen kabilelerinin genişlemesiyle Roma'nın baskısı arasında kalan Keltlerin gücü sürekli geriledi. Ana Keltler çok zengin ve yaratıcı bir öntarihin mirasçısıydı. Hemen aşağıda göreceğimiz gibi, arkeolojinin sağladığı bilgiler Kelt dininin anlaşılmasında büyük önem taşıyor.

Ön Keltler büyük olasılıkla, Orta Avrupa'da y. MÖ 1300-700 arasında gelişen ve "Küp Tarlası"¹ denen kültürün yaratıcılarıydı. Köylerde yaşıyor, tarım yapıyor, tunç kullanıyor ve o.s.lerini yakıyorlardı. İlk göçleri (MÖ X-IX yüzyıllar) onları Fransa, İspanya ve İngiltere'ye götürdü. Yaklaşık olarak MÖ 700-600 arasında demir kullanımı Orta Avrupa'ya yayıldı. Hallstatt adı verilen bu kültürün ayırt edici özeliği oldukça belirgin bir toplumsal katmanlaşma ve farklı cenaze ritüelleriydi. Bu yenilikler, (Karadeniz kökenli) Kimmerlerin üzerindeki İran kaynaklı kültürel etkilerin sonucu olabilir. Kelt askeri aristokrasisi o sıralarda oluştu. Cesetler –en azından şeflerin cesetleri– artık yakılmıyor, ama yanlarında silahları ve diğer kıymetli eşyalarıyla birlikte dört tekerlekli bir arabaya konup üzerleri bir tümsekle örtülü mezar odalarına bırakılıyordu. MÖ 500'e doğru, La Tene çağı adıyla da bilinen ikinci demir çağı sırasında, Kelt dehasının sanatsal yaratıcılığı doruk noktasına çıktı. Kazılarda çıkartılan kuyumculuk işleri ve sayısız madem esya "barbar dünyanın bir zaferi, Keltlerin Avrupa kültürüne sınırlı olsa da büyük bir katkı" olarak nitelendirildi.²

¹ Bu adın verilmesinin nedeni, ölümlerin yakılması ve küplerinin konduğu küplerin daha sonra bir mezarlığa gömülmesiydi.

² Anne Ross *Pagan Celtic Britain*, s. 35. Bazı reproduksiyonlar için, bkz. J. J. Hatt *Les Celtes et les Gallo-Romains*, s. 101 vd.

Din hakkındaki yazılı belgelerin kıtlığı dikkate alındığında, arkeolojik belgelerin paha biçilmez bir değere sahip olduğu görülmektedir. Kazılar sayesinde Keltlerin kutsal mekânı, yani üzerinde kurban törenlerinin yapıldığı bir sanak çevresindeki, belli kurallara göre kutsanmış yerlere büyük bir önem verdiği biliniyor (İleride göreceğimiz gibi, kutsal mekânın sınırlarının ritüel biçiminde çizilmesi ve "dünyanın merkezi" simgeselliği eski yazarlar tarafından nakledilmiştir ve bu özelliklere İrlanda mitolojisinde de rastlanmaktadır). Yine kazılar sayesinde farklı türde sunguların ıki ila üç metre derinliğindeki ritüel çukurlarına bırakıldığı bilinmektedir. Bu ritüel çukurları, ıpkı Yunanların *bothros* u veya Romalıların *mundus* u gibi, yeraltı dünyasının tanrılarıyla iletişimi sağlıyordu. MÖ II binyıldan itibaren bulgularanan bu tür kuyuların ıcı, bazen zengin bezemelerle kaplı tören kazanlarına yığılmış altın ve gümüş eşyalarla dolu oluyordu.³ (Öteki dünyaıyla iletişim içindeki bu kuyuların ve yeraltı hazinelerinin anısı ortaçağ efsanelerinde ve Kelt folklorunda karşımıza çıkıyor)

Arkeolojinin kafatası tapımının yayılmasını ve sürekliliğini doğrulaması da en az bu denli önemlidir. Yorkshire'da bulunan, MÖ XVIII yüzyıla ait stilize kafalarla süslenmiş kireçtaşından silindirlerden ortaçağa gelinceye kadar, Kelt kabilelerinin oturduğu bütün bölgelerde kafatasları ve "kesik baş" temsilleri bulgulanmıştır. Kovukların içine yerleştirilmiş veya tapınakların duvarları içine sokulmuş kafatasları taştan yontulmuş kafalar, kaynak suları içine batırılmış sayısız ahşap tasvir gün ışığına çıkarılmıştır. Ama kafataslarının dinsel önemi klasik yazarlar tarafından ortaya konmuştur ve kilsenin yasaklarına aldırmadan, "kesik baş"ın yüceltilmesi ortaçağ efsaneleriyle İngiliz ve İrlanda folklorunda önemli bir rol oynar.⁴ Kesinlikle kökleri tarihöncesine uzanan ve birçok Asya kültüründe XIX yüzyıla kadar yaşayan bir tapım söz konusudur.⁵ "Kesik baş"ın başlangıçtaki büyüsel-dinsel değeri, *semen vınle*'nin fersuyu ilk kaynağını ve "aklın" barınağını kafatası içine yerleştiren inançlar tarafından daha sonradan güçlendirilmiştir. Keltlerde kafatası tanrısal kökenli kutsal bir gücün bırıktığı yerdi; bu güç, sarabını her türlü tehlikeye karşı koruyor ve ona sağlık, zenginlik zafer sağlıyordu.

Kısacası, arkeolojik bulgular bir yandan Kelt kültürünün arkaikliğini, diğer yandan da bazı merkezi dinsel düşüncelerin öntarihten ortaçağa kadar sürekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu düşünce ve törelerin pek çoğu neolitik çağın eski dinsel bir-

³ Stuart Piggott, *Ancient Europe*, s. 215 vd. aynı yazar, *The Druids*, s. 62 vd.

⁴ Bkz. Anne Ross, *a.g.y.*, s. 97-164. Şekil 25-86 ve Levha 1-23.

⁵ Krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 299, 401-402, aynı yazar *Le Chamanisme*, s. 339 vd.

kimine aitti, ama oldukça erken bir dönemde Keltler tarafından özümsemiş ve onların Hint-Avrupalı atalarından miras aldığı teo.oji sistemiyle kısmen bütünleştirilmişti. Arkeolojinin kanıtladığı şaşırtıcı kültürel süreklilik Kelt din tarihçisine geç dönem kaynaklarını, öncelikle de VI ve VIII yüzyıllar arasında yazılmış İrlanda dilindeki metinlerle, İrlanda'da XIX. yüzyıl sonuna kadar yaşayan destansı efsaneleri ve folkloru kul anma olanagı vermektedir.

170. Hint Avrupa Mirası Başka kaynaklar da Kelt kültürünün arkaiklığını doğrulamaktadır. Eski Hindistan'da bulgularan birçok düşünce ve töreye İrlanda'da rastlanır ve dilin prozodisi Sanskritçe ve Hintçe'ye benzer, Stuart Piggot'un ifade ettiği gibi, "MÖ II binyılın ortak bir mirasının parçaları" söz konusudur.⁶ Druidler de tıpkı brahmanlar gibi, belleğe büyük önem veriyordu (krş. § 172). Eski İrlanda yasaları, kolay ezberlenmeleri için manzum yazılmıştı. İrlanda ve Hindu hukuk metinlerinin yalnızca biçim ve tekniklerinde değil, kimi zaman diksiyonlarında da koşutluklar bulgulanmaktadır.⁷ Hint-Kelt koşutlğundan başka örnekler de verebiliriz. Haksal bir talebi güçlendirme yolu olarak başvurulun oruç, gerçeğün büyüsel-dinsel değeri⁸ anlusal epik düzyazı içine özellikli diyaloglar söz konusu olduğunda manzum ara bölümler katılması, *bard*'ların⁹ önem ve hükümdarlarla ilişkileri.⁹

Yazıya getirilmiş rituel yasak yüzünden, elimizde kıta Keltlerinin dinine ilişkin olarak bir yerlının ka'eminden çıkmış hiçbir metin bulunmuyor. Kaynaklarımız,

⁶ *The Druids*, s. 88. Myles Dillon'a göre, Druidler ve brahmanlar Gal dünyasında XVIII. yüzyıla ve Hindistan'da günümüze kadar yaşamış ibadet ve mançaları korumuşlardır, krş. "The Archaism of Irish Tradition," s. 246. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Celts and Aryans*, s. 52 vd. Hans Hartmann İrlanda ve Hint cenaze ritüellerini incelerken, İrlanda zihniyetinin yapısının İngiltere veya Almanya'dan çok, eski Hindistan'a yakın olduğu değerlendirmesini yapıyor, krş. *Der Totenkult in Irland*, s. 207.

⁷ D. A. Binchy, "The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts," aktaran Dillon, "The Archaism," s. 247.

⁸ Bkz. Dillon'daki referanslar, "The Archaism," s. 247, 253 vd. Ayrıca bkz. *Celts and Aryans*.

⁹ Bard, Kelt toplumunda şarkı söylemekle ve şiirsel methiye er düzmekle ilgili lıgı. İrlanda bardları methiye şairleriydi. Bardların da dahil olduğu şarkıcılar ve diğer müzisyenler, ötedünyayla ilgili törenlerde önemli bir role sahiptiler -yn.

⁹ G. Durneal, *Servius et la Fortune*, s. 221 vd. ve birçok yerde. J. E. Caerwyn Williams "The Court Poet in Medieval Ireland," s. 99 vd. Sümer Akkad dünyasıyla da Hint-Avrupalıların antik Yakındoğu halklarıyla kurduğu temaslara açıklanabilecek benzerlikler bulunduğunu belirtelim, krş. H. Wagner "Studies in the Origins of Early Celtic Tradition," s. 6 vd. ve birçok yerde.

Yunan-Latin yazarların birkaç betümlmesi ve üzerlerinde figürler bulunan, genellikle Galya-Roma dönemine ait çok sayıda anıta sınırlı. Buna karşılık İskoçya, Galler ve özellikle de İrlanda'da yoğunlaşmış ada Keltleri zengin bir destan edebiyatı yaratmıştır. Bu edebiyat Hristiyanlığa geçişten sonraya ait olmasınan karşın, büyük ölçümle Hristiyanlık öncesi mitolojik geleneğin uzantısıdır ve bu söyledğimiz zengin İrlanda folkloru için de geçerlidir.

Klasik yazarların verdiği bilgiler birçok kez İrlanda belgeleri tarafından doğrulanmıştır. Caesar, *De Bello Gallico*'sında, ⁹ Galyalılarda iki ayrıcalıklı sınıf –druidler ve şövalyeler– ve ezilen bir üçüncü sınıf “halk” sınıfı bu undugunu açıklar. İlyi bilinen Hint-Avrupa ideolojisinin yansıtan bu açlı toplumsal bölünme (§ 63), Hristiyanlığa geçişinden kısa bir süre sonra İrlanda'da da karşımıza çıkmaktadır. *Rīg'in (Sanskritçedeki *rāj* ve Latincedeki *rēg'in* fonetik eşdeğeri) otoritesi altındaki toplum, Druidler sınıfı, askeri aristokrası (*flaith*, tam karşılığı “güç,” Sanskritçedeki *kṣātra*'nın tam fonetik karşılığı) ve hayvan yetiştiricilerine bölünmüştür, “*bō airig*’ler, kendilerinin inek (*bō*) sahipleri olarak tanımlayan hür insanlardır (*airig*)”¹⁰.

Hint Avrupa dinsel sisteminin Keltlerdeki diğer kanıtlarını iler de belirtme fırsatı bulacağız. “Hint-Avrupa ve İtalo-Kelt toplumlarındaki ortak kalıplar”ın, “bıçımıcı bir kuralcılıkla sürdürdükleri kutsa, geleneklerin emanetçisi konumundaki güçlü grup birlikleri ile (*collegium*)” açık anabileceğini şimdiden belirtelim.¹¹ Üç bölümlü Hint-Avrupa teolojisine gelince Caesar'ın aktardığı tanrılar listesinde buna hâla raslanmak mümkündür ve söz konusu bölümler İrlanda geleneğinde de yaşamaktadır. Georges Dumézil ve Jan de Vries, efsanevi Tuatha Dé Danann halkının şeflerinin aslında ilk iki işlevin tanrılarını temsil ettiğini, üçüncü işlevi ise adanın daha önceki sakinleri olarak kabul edilen Fomorların yansıttığını göstermişlerdir.¹²

Caesar, Kelt panteonuna Romalı bir yorumla (*interpretatio romana*) sunar. Konsul şöyle yazar: “En çok saygı gösterdikleri tanrı, Mercunus'tur. En çok onun heykellerine rastlanır. Onu bütün sanatların bulucusu olarak görürler; yollardaki seyahatların rehberi olarak kabul ederler. İnsanlara para kazandırmak ve ticareti kolaylaştırmak konusunda en büyük güce o sahiptir. Onun ardından Apollon, Mars, İüpiter ve Minerva ya taparlar. Bu tanrıları zihinlerinde aşağı yukarı diğer milletlerle

¹⁰ VI.13.

¹¹ G. Dumézil, *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, s. 11.

¹² E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*, c. 1, s. 10. Krş. daha ilerde de pnot 38. Vendryès'in gözlemi.

¹³ Krş. Dumézil, *Mythe et Épopée*, c. 1, s. 289, Jan de Vries, *La religion des Celtes*, s. 157 vd.

aynı biçimde canlandırılır Apo.lon hastalıkları kovar, M.nerva iş ve meslek erbabını eğitir, Iupiter göklere egemendir, Mars savaşları yönetir ¹⁴

Galya panteonu hakkındaki bu Romalı yorumun gerçekliği ve dolayısıyla değeri çok tartışılmıştır Bununla birlikte Caesar, Keltilerin töre ve inançlarını yeterince biliyordu Alplerin kuzeyine doğru Galya seferine çıkmadan önce, Cisalpine* Galyasının prokonsuluydu. Ama kıta Keltilerinin mitolojisini bilmediğimiz için, Caesar'ın saydığı tanrılar hakkında çok az bilgi sahibiyiz "Iupiter"i listenin başına koymaması şaşırtıcıdır Anlaşılan Keltilerin büyük gök tanrısı en az dört yüzyıldır Akdeniz etkilerine açık bir konumda yaşayan kent sakinleri arasında önceliğini yitirmişti Bu gerek antik Yakındoğuda (krş § 48 vd), gerek Vedalar çağı Hintlilerinde (§ 62) ve eski Cermenlerde (§ 176) görülen, dinler tarihindeki genel bir görüngüdür Ama özellikle Ren, Moselle ve Saône arasında çok sayıda bulunan, bazı Cermen kabilelerinin de diktiği, "Dev Iupiter" adı verilen sütunlar arkaik bir simgeselliğin, özellikle de Yüce Göksel Varlık inancının uzantısıdır Bu sütunların Traianus veya Marcus Aurelius unkları gibi askeri bir zaferi kutlamak üzere dikilmediğini belirtelim Forumda veya sokaklarda değil, kentlerden uzakta yükseliyorlardı Üstelik bu Kelt Iupiter'i sık sık bir çarkla birlikte tasvir edilmiştir,¹⁵ çarkın Keltilerde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir Dört parmaklı çark bir yılı, yani dört mevsimli döngüyü temsil eder Nitekim Kelt dillerinde "çark" ve "yıl" aynı sözcükle ifade edilir.¹⁶ Werner Müller'in de yerinde bir saptamayla belirttiği gibi, bu Kelt Iupiter'i demek kı kozmos egemeni, yılın efendisi gök tanrısıdır ve sütun da dünya ekseninin (axis mundi) simgeleri Diğer yandan İrlanda metinlerinde "iyi tanrı" olarak söz edilen Dagda ile Caesar'ın "Iupiter" diye ifade ettiği Galya tanrısının aynı olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır ¹⁷

Arkeoloji, konsülün "Mercurius"un yaygınlığı konusundaki açıklamalarını doğrulamıştır 200'den fazla heykel ve alçak kabartma ve yaklaşık 500 yazıt Bu tanrının Galya dilindeki adı bilinmese de, adalarda yaşayan Keltilerde önemli bir rol oynayan tanrı Lug'la aynı olduğu anlaşılmaktadır Birçok kent Lug diye anılır (örneğin Lugdunum, günümüzün Lyon u.) ve adına düzenlenen bayram İrlanda'da da

¹⁴ B. G., VI, 17

* Cisalpine, Alplerin Roma İmparatorluğu topraklarında kalan kısmı, Alplerin güneyi -yeni

¹⁵ Bkz Werner Müller *Die Jupitergigantenäulen und ihre Verwandten*, s. 46 vd

¹⁶ Krş Müller'in verdiği örnekler, a.g.y., s. 52 vd Annus'un dört veya oniki parmaklı bir çark taşıyan bir varlıkla tasvirin ortaçağda bulgulanmış bir olgudur bkz Müller'in röprodüksiyonların bastığı bazı resimler, s. 51

¹⁷ Jan de Vries, a.g.y., s. 45 vd

kutlanır, bu da söz konusu tanrının bütün Kelt ülkelerinde bilindiğinin kanıtıdır. İrlanda metinleri Lug'u savaş alanında büyü yapan bir ordu komutanı ve aynı zamanda bir başözer ve önemli bir kablenin mtsel atası olarak tanıtır. Bu özellikler onu, Tacitus tarafından Mercurius la özdeşleştirilen Votan-Odin'e yaklaştırmaktadır. O halde Lugun buyusel ve askeri yönleriyle egemenliği temsil ettiğı sonucuna varılabilir. Şiddet kullanan ırkötücü bir tanrıdır, ama savaşçılar, olduğu kadar bardları ve büyücüler de korur. Tıpkı Odin-Votan gibi (§ 175) buyusel-tinsel yetenekleriyle sıvılır, bu da onun niye Mercurius Hermes'le benzeştirildiğini açıklar.¹⁸

Caesar'ın yazdığına göre,¹⁹ Galyalılar, "bir savaşın başında, e e geçirecekleri her şeyi Mars'a adarlar. Zaferden sonra canlı ganimetleri bu tanrı için kurban eder ve geri kalan her şeyi tek bir yere yığarlar." Galya savaş tanrısının Kelt dilindeki adı bilinmiyor. Mars'a adanmış çok sayıda yazıtta genellikle lakaplarla rastlanıyor. Albiorix, "dünyanın Kralı", Rigisamos, "En Görkemli", Catarnix, "Savaş Kralı", Camulus, "Güçlü", Segomo, 'Muzaffer' vb. Bazı lakaplar anlaşılammaktadır, ama çevrilebildiklerinde bile bilgilerinizi fazla zenginleştirmezler. Hercules'e adanmış yuzden fazla yazıt konusunda da aynı şeyler söylenebilir. Tıpkı Mars'a adananlar gibi, onlar da yalnızca bir savaş tanrısının varlığına işaret eder.

Başka bilgiler de dikkate alındığında, bu tanrının oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Yunan tanrıçı Samosatlı Lukianos'a göre (MS II yüzyıl), Hercules'in Kelt dilindeki adı Ogmios tu. Lukianos bu tanrının bir tasvirini görmüştü. Kel kafalı, derisi kırs kırs, incecik alın ve mercan zincirlerle diline bağlanmış çok sayıda erkek ve kadını sürükleyen bir ihtiyardı. Bu erkek ve kadınların bağları zayıfı ama kaçmak istemiyor. "neşeli ve sevinçli bir şekilde tanrıyı övgülere boğarak" ona ızhyorlardı. Yöreden birisi Lukianos'a bu tasvirı şöyle açıkladı: Onlar, Keltler, söz sanatını Yunanlar gibi Hermes'le değil, Hercules'le temsil ederler, çünkü Hercules çok daha güçlüdür.²⁰ Bu metin çelişkili yorumlara yol açmıştır.²¹ Zincirlenmiş insanlar, Indraya eşlik eden Marutlara ve Odin-Votan'a muhafazılık eden Einherjar birliğine benzetilmiştir. J. de Vries) Diğer yandan Ogmios'la "usta bağlayıcı" Varuna arasında yakınlık kurulmuştur. (F. Le Roux)

¹⁸ J. de Vries, a.g.y., s. 62, şunu da ekler: "Ama bu özdeşleştirmenin onun aşırı karmaşık kişiliğinin yalnızca ayrınıda kalan bir noktasını yansıtmaktan öteye gitmediğini unutmamak gerekir."

¹⁹ B. G., VI, 17

²⁰ Lucian, *Heracles*, 1-7

²¹ Françoise Le Roux, "Le Dieu celtique aux liens de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer," s. 216 da bu yorumlardan bazılarını tartışmıştır. J. de Vries, a.g.y., s. 73 vd.

Muhtemelen Kelt "Mars"ı, egemen tanrı-buyucüye özgü bazı vasıfları, onun psiko pomp* işlevini güçlendirerek özümsemiştir (§ 175'te göreceğimiz gibi Cermenlerde ise Odin tam tersine savaş tanrısının kısmen yerini almıştır) Irlanda destan edebiyatında Ogmios'un karşılığı, örnek bir şampiyon olan tanrı Ogma'dır. Ama "ogamik" denen yazının bulunuşu da ona mal edilir, demek ki bu tanrı savaşçı güçle, Odin türü "ılım"ı şahsında biraraya getirmektedir.

Caesar "Apollon"u bir hekim-tanrı olarak tanıtır. Galya dilindeki ismi bilinmemse de, yazıtlarda bulunan sıfatları otacı niteliğini genellikle doğrulamaktadır. İrlanda metinlerinde ise, Tuatha Dé Danann'ı iyileştirip diriltiren Dianeccht'ten söz edilir, ayrıca eski bir cin kovma formülünde de ondan bahsedilir. Adı, demirci tanrı Grobnu'yla birlikte anılmaktadır. Demek ki Dumézil'in "üçüncü işlev"e özgü gördüğü tanrıların temsilcisi olarak kabul edilebilir. "Minerva"ya geçince, onun da Galya dilindeki adı bilinmemektedir, ama Caesar onu zanaat ve mesleklerin tanrıçası olarak tanımlar (demek ki o da üçüncü işleve atılır). Bu tanrıça, Dagda'nın kızı ve ozanların, demircilerin, hekimlerin koruyucusu tanrıça Brigantia'ya benzetilmiştir.

171. Kelt Panteonu Yeniden Oluşturulabilir mi?— Caesar'ın Romalı yorumuyla kılık değiştiren panteon ancak adalarda yaşayan Keltlerin gelenekleriyle yapılan bir karşılaştırma sonucunda kısmen erişebildiğimiz dinsel bir gerçekliği gizlemektedir. Galya-Roma devri anıt ve yazıtlarından çıkarılan tanrı adları ise çoğunlukla panteon üyesi tanrıların betimsel veya topografik sıfatlarıdır. Bazı bilgiler bunları hatalı bir biçimde özerk tanrılar diye kabul etmiştir.

Tanrıların Galya dilindeki isimleri konusunda elimize ulaşan tek bilgiyi, MS I yüzyılda şair Lucanus vermiştir. "Zalım Teutatesi ve vahşi sunakları olan dehşet verici Esusu ve en az İskit Dianası kadar zalım sunakları olan Taranis'i korkunç kurban törenleriyle yatıştıranlar" dan söz etmektedir.²² Bu isimlerin gerçekliği Esus Taranucus (veya Iupiter Taranucus) ve Mars Ioutasis'ten söz eden Galya Roma yazıtlarınca da doğrulanmıştır. Bir ortaçağ yorumcusu²³ bunları açıklamayı denemiştir ama yorumları çelişkilidir. Bununla birlikte söz konusu yorum, tanrıların

* Psikopomp (Grek psukhopompos) Ruhlu ölümler alemine götüren rehber, yaşayan bir kişinin ruhunun manevi rehberi -yri.

²² *Pharsalia* I, 444-446

²³ *Commenta Bernensia*, yeniden yayımlayan J. Zwicker, *Fontes historiae regionis Celvicae*, c. I s. 51 vd.

her birine sunulan kurbanların türü hakkında değerli bilgiler vermektedir. Teutates için bir adam büyük bir fiçıya batırılarak boğulur, Esus için kurban bir ağaca asılıp kanı akıtılır, Taranis için –“savaşların efendisi ve gök tanrılarının en büyüğü”- adamlar ahşap bir insan modeli içinde yakılır.

Gundestrup kazanı üzerindeki figürlerden biri kurban edilen insanı baş aşağı bir kabin içine atanı gıysılı bir adam tasvir eder. Birçok yaya savaşçı kaba doğru yönelmiştir onların üstündeki atalar ise kaptan azaklaşmaktadır. Jan de Vries²⁴ Teutates ile ilişkisi bulunmayan bir erginlenme rituelinin söz konusu olabileceğini düşünmektedir. (İrlanda manzum destanları, kor haline gelmiş bir evde yangından kurtulmak için daldığı küvette boğulan kral, izliğini birçok kez ister. İnsan kurbanının gerektiren bir rituelin söz konusu olduğuna kuşku yoktur.)²⁵ XVIII yüzyıldan beri Teutates ismi “Kabilenin Babası” diye çevrilmiştir. Tanrının kabile hayatında önemli bir rol oynadığı kesindir, savaşın efendisiydi ama şlevi bundan daha karmaşıktı.²⁶

Taranis’e gelince, adının anlamı açıktır. Kökü, **taran*, “gökgurultusu”dur. İkinci biçimi olan Tanaros ise Cermenlerin tanrısı Donar’a yakındır.²⁷ İpki Donar gı-bı, İuppiter ile özdeşleştirilmiştir. O halde “dev İuppiter” sütunları muhtemelen “gumbürdeyen” Taranis’e, Keltlerin eski gök tanrısına adanmıştır. Esus şeklindeki tanrı adına ise özel isimler içinde de rastlanmaktadır, ama bu ismin etimolojisi belirlenmemiştir.²⁸ İlk sanatın alçak-kabartmalarında, Esus bir ağaca vururken tasvir edilmiştir. acaba asarak kurban etme mi söz konusudur? Jan de Vries, Esus’un İskandinav Odin’e benzetilebilecek bir Galya tanrısı olduğuna tahmin etmektedir.²⁹ Ashında hiçbir şeyi kesin olarak bilmiyoruz.

²⁴ *La religion des Celtes*, s. 55

²⁵ M. L. Sjoestedt kitadan bazı koşut örnekler verir, *Dieux et Héros des Celtes* s. 75). C. Rammoux’a göre, bir saltanatın veya bir saltanat dışısının sonunda gerçekleştirilen bu kurban törenleri yaşlanmış zamanın yenilenmesinin uzantılarıydı (mitik bir takvimin belirli tarihlerinde yapılıyorlardı) kış. “La mort sacrificielle du Roi,” s. 217

²⁶ Duval, “Teutates, Esus, Taranis,” s. 50. *Les dieux de la Gaule* s. 29 vd. (savaş tanrısı), J. de Vries’e göre o “bir Mars kadar, pekala bir Mercurius da olabilir di (s. 53), J. J. Hatt ona “çifte yüz kim zaman savaşçı, kimi zaman barışçı” bir kılık atarmaktadır, kış. “Essa, sur l’évolution de la religion gauloise,” s. 90

²⁷ Kış. H. Birkhan *Germanen und Kelten*, I, s. 310 vd, 313 vd

²⁸ J. de Vries bu ismi, aşağı yukarı “enerji tutku” anlamına gelen **eis* köküne bağlar (ağy s. 106)

²⁹ Ağy s. 108, aynı yönde, Duval, “Teutates vb” s. 51 vd, *Les Dieux de la Gaule*, s. 34-35. Ayrıca kış. Hatt, “Essa,” s. 97 vd. (pek ikna edici değildir)

Heykeller, ikonografi ve yazıtlar başka Galya-Roma tanrılarının isimlerini ve imgelerini de ortaya çıkarmıştır. Bazı durumlarda, ada Keltlerin rivayetlerinde gizlenen mitoloji sayesinde, bu tanrıların yapılarının çözülüp dinsel işlevlerinin belirlenmesi başlanabilmektedir. Ama Keltlerin dinsel dehasının ayırt edici niteliğini oluşturan tutucu eğilim yüzünden çözümleme sonuçları çoğunlukla beşersiz kalmaktadır. Meşhur bir örneği hatırlatayım. Cernunnos adını taşıyan, geyik kulakları ve boynuzları olan yaşlı, belki de kel bir adamı tasvir eden alçak-kabartma. Barı görünce doğal olarak Gundestrup kazanı üzerinde temsil edilen bir sahne hatırlanmıştır. Başına geyik boynuzları takmış ve dikkatsizlik sonucu "Budha pozisyonu" adı verilmiş bir durumda oturan kişi, bir elinde bir kolye, diğerinde koç başı bir yılan tutmaktadır. Çevresinde yabanıl hayvanlar ve çok güzel bir geyik vardır. Benzer imgeler İngiltere'de de bulunmuştur.³⁰ Geyik ikonografisi ve dinsel simgeselliğinin arkaik mite işi bilinmektedir. Val Cammonica'da taşa oyulmuş ve MÖ IV yüzyıla ait bir sahnede, geyik boynuzlu bir tanrı ve boynuzlu bir yılan tasvir edilmiştir. Ama daha önce gördüğümüz gibi (§ 5), Trois Frères Magarası'nın "Büyük Büyücü"sü veya "Hayvanların Tanrısı" da büyük, çatalı boynuzları olan bir geyik kafası takmıştı. O halde Cernunnos da "Yabanıl Hayvanların Efendisi" türünde bir tanrı olarak yorumlanabilir.³¹

Bununla birlikte geyiğin dinsel simgeselliği aşırı karmaşıktır. Bir yandan öntanrı çağında Çinden Batı Avrupaya kadar uzanan bir alanda, geyik boynuzlarının dönemsel yenilenmesi yüzünden,³² sürekli yaratılış ve *renovatio* (yenilenme) simgelerinden biridir. Diğer yandan geyik, Keltlerin ve Cermenlerin mitsei atası olarak kabul ediliyordu.³³ ayrıca en bilinen bereket simgelerinden olduğu gibi, cenaze hayvanı ve ölülerin kılavuzuydu, özellikle kralların ve kahramanların gözde avıydı. Onun avlanarak öldürülmesi, kahramanların trajik ölümleriyle simgesel açıdan uyumluydu.³⁴ Dolayısıyla Cernunnos muhtemelen "Yabanıl Hayvanlar Tanrısı" olmasının yanı sıra başka işlevlere de sahipti. Halk çevrelerinde geyiğin dinsel önemini (savaşçı aristokrasinin en sevdiği avı) anlamak için, kilisenin ritüellerde geyik kılıgına girmeye (*cervulo facere*) karşı verdiği uzun ve zorlu mücadeleyi hatırlamak yeterli olacaktır.

³⁰ A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, s. 104 vd.

³¹ Bkz. A. Ross'un alıntıldığı efsaneler a.g.y., s. 183.

³² Kş. *Images et Symboles*, s. 216. Geyiğin dinsel rolü hakkında, bkz. *De Zalmoxis a Gengis Khan*, s. 146 vd.

³³ Kş. Otto Höfler "Siegfried, Arminius und der Symbolik," s. 32 vd ve 66-94 dipnotları.

³⁴ Kş. *De Zalmoxis*, s. 146 vd, H. Birkhan s. 454 vd.

Cernunnos örneği çokdeğerli bir dinsel yapı bütününe elde özgül mitsel-ritüel bağlamı olmadan doğru yorumlamanın güçlüğüne yansır. Dış tanrısal varıtlara ilişkin arkeolojik belgelerin çözülme uğraşında da benzer bir güçlük karşlaşılmaktadır. Söyenebilecek tek şey, çok sayıda heykelin ve adağın onların önemini doğruladığıdır. Matres* ve Matronae'lerin kilden tasvirleri, onların bereket ve analık tanrıçası niteliğini (meyve sepetleri bolluk boynuzu, emziren veya kucakta taşınan çocuklar vb) öne çıkarmaktadır. Camille Julhan'ın yazdığı gibi bunlar adları verilmeyen ve yüz sifata sahip "be ki de adı bilinmeyen ve sayısız .smı olan tanrıçalar'dı.³⁵ Ama ada Keltlerinin metinleri anlamlı belirlemeler sağlamaktadır. Tanrıların anası bir tanrıçaydı. İrlanda'da Danu, Galya'da Dön. Ustelik aynı .smı taşıyan koruyucu tanrıçayla evlenmeden İrlanda kralı (Eriu) olunamazdı, başka bir ifadeyle, egemenliğe Yer tanrıçasıyla yapılan bir *hieros gamos* yoluyla erişilebiliyordu. Bu mitsel-ritüel senaryo yerli edebiyatta en çok kullanılan ve en kalıcı izleklerden birini oluşturmaktadır.³⁶

Anlaşılan gök (veya fırtına veya güneş) tanrısıyla Yeryüzü Ana arasında gerçekleştirilen ve hükümdarla bir *hierodoulos*³⁷ tarafından kişileştirilen kutsal evliliği içeren esk. Yakındoğu mitsel-ritüel senaryosunun bir versiyona söz konusudur. Bu *hieros gamos* belli bir dönem için ülkenin bereketini ve saltanatın bahutını güvence altına alıyordu. XII. yüzyılda bulguanan kralığın kutsanması ritüeli İrlanda'da arkaik mirasın o çağda hâlâ yaşadığını göstermektedir. Kral, uyruklarının gözleri önünde beyaz bir kısırakla çiftleşir. at daha sonra öldürölüp pışırılır. etü kral ve adamları arasında paylaşılır.³⁸ Başka bir ifadeyle egemenlik, krala at bıcımlı bir Yeryüzü Ana arasındaki *hieros gamos*'la kazanılır. Bir Galya tanrıçası olan Epona (Krahçe), atlılarda bir atın üstünde otururken veya bir atın önünde ya da iki üç atın arasında ayakta dururken tasvir edilmiştir. Epona bir Ana Tanrıça ve psikopomp

* Matres veya Matronae. İlahi Analar. Galya ve İngiltere'de üçü şeklinde tasvir edilen tanrıçalar -yn

³⁵ *Histoire de la Gaule*, c. VI, s. 42, dipnot 2, aktaran Duval, *Les dieux*, s. 57

³⁶ Bkz. Promisiac Mac Cana, "Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature." Rachel Brownwich, "Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays."

³⁷ Tanrının hizmetine adanmış tapınak kölesi -yn

³⁸ Geraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, bu Vedat. ritüele *asvamedha* arasında ilk yakınlık kuran F. R. Schröder olmuştur, bkz. "Ein altindischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer."

olarak yorumlanmıştır ³⁸ onun İrlanda'ı karşılığı Rhiannon da (< *Rigantona "Kraliçe") at biçimliydi. ³⁹

Tipik İngiltere'nin Roma devrindeki ikonografisinde olduğu gibi, yerel dilde yazılmış kulliyatta da ana tanrıçaların üçü gruplar halinde sunulması tercih edilir. Bunların en meşhurları Ulster'in başkentünün koruyucu tanrıçasını kişileştiren üç Macha'dır ⁴⁰ Ancak Macha'lardan biriyle yatarak tahta çıkılabılır. Kimi zaman tanrıça korkunç bir yaşlı kadın olarak belirlir ve genç bir kahramanın yatağını paylaşmak ister. Ama kahraman onun yanına uzanır uzanmaz kocasının aslında çok güzel bir genç kız olduğu ortaya çıkar. Kahraman onunla evlenerek egemenliği ele geçirir. ⁴¹ Bretonların Kutsal Kase öykülerinde de rastlanan, bir öpücükle dönüşüm geçiren kocakarı mitsel-ritüel izi, eği daha önce, Brâhmanalar çağında Hindistan'da da biliniyordu ⁴²

Destanda Kraliçe Medb'in birçok aşığı vardır, bu, İrlanda krallarının hepsinin ona sahip olduğu anlamına gelir. Ama Kelt toplumlarında kadının hatırı sayılır bir özgürlüğü ve hem dinsel hem toplumsal saygınlığı olduğunu da eklemek gerek. Avrupa'da yalnızca Keltlerde ve Basklarda (Hint-Avrupalılar öncesi kavim) bulgularanan kuluçka ritüeli, ⁴³ kadının büyüsel-dinsel önemini vurgular. Kuluçka ritüeli diğer arkaik törelerle (örneğin bazı cenaze ritüelleri, ölümlü mitolojisi vb.) birlikte, herhalde neolitik çağın yerli halklarına ait Hint-Avrupalılar öncesi unsurların hâlâ yaşadığını gösterir.

Tanrıçalara gelince, onların bereketi, savaşı, yazgıyı ve bahtı yöneten çoğul tanrısal işlevleri Cermenlerin tanrıçalarında da bulgulanmıştır. bu durum da en azından kısmen bir Hint-Avrupa mirasının söz konusu olduğunu gösterir. ⁴⁴ Avrupa'nın tarihöncesine ve Keltlerin öntarihine kadar uzanan bu dinsel yapı batınlıca, Akdeniz, Roma'da doğrusu Helenistik çağın bağdaştırmacılığının— ve Hristiyan etkileri aşama aşama eklenmiştir. Keltlerin dinsel dehasını ölçmek için, hem bazı arkaik unsurların öncelikle de dışılık, yazgı, ölüm ve öteki dünya "gizem"leriyle

³⁸ Krş. H. Hubert, "Le mythe d'Epona."

³⁹ J. Gincourt, "Epona-Rhannon-Macha," s. 25 vd.

⁴⁰ Gincourt, a.g.y. s. 26 vd., Macha'nın atla ilişkilerine işaret ediyor.

⁴¹ Kaynaklar A. C. L. Brown tarafından çözümlenmiştir: *The Origin of the Grail Legend*, bol. viii "The Hateful Fée Who Represents Sovereignty."

⁴² Krş. A. K. Coomaraswamy, "On the Loathly Bride," s. 393 vd.

⁴³ Kuluçka ritüeli: Bazı kültürlerde, kansı doğum yapan bir erkeğin yatağına çekilip yenne getirdiği bazı ritüeller —yn.

⁴⁴ Krş. Burkhan, *Germanen und Kelten*, s. 542.

ilişkili töreler ve inançlar- korunmasındaki dayanıklılık, hem de bunlara antikçağdan modernite öncesi döneme gelinceye dek sürekli yeni değerler yüklenmesi dikkate alınmalıdır.

172. Druidler ve Ezoterik Öğretileri Julius Caesar'ın Druidlere ayırdığı sayfalar “Kelt dini üzerine en önemli kaynaklardan birini oluşturur. Prokonsül, Posidonius'un (MÖ II yüzyıl) verdiği bilgileri kaynak göstermeden kullanmakla birlikte, başka bilgilerden de yararlanıyordu. Caesar'ın yazdığına göre Druidler “tanrısal işleri gözetir, kamusal ve özel kurban törenleriyle ilgilenir. dine ilişkin bütün şeyleri düzenlerler. Çok sayıda genç gelip onların yanında eğitim görür ve Druidlere çok büyük saygı gösterilir.” “Kamusal ve özel bütün anlaşmazlıkları” Druidler “bir çözüme bağlar”, onların kararlarını kabul etmeyenlerin kurban törenlerine katılması yasaklanır, bu da bir tür sivil ölümle eşdeğerlidir. İçlerinde tek şef en üstün otoriteye sahiptir. “O öldüğünde, saygınlık açısından öne çıkmış biri varsa, onun yemini alır. Eğer şeflik için birbirine eşit pek çok kişi varsa Druidlerin oylamasına, kimi zaman da silahlara başvurulur. Bu Druidler yılın belli bir döneminde, Camutiler ülkesinin, bütün Galya'nın merkezi olarak kabul edilen kutsal bir yerinde toplanırlar.”

Druidler askerlik yapmaktan ve vergi ödeme yükümlülüğünden muaf tutulur. Büyüsüne büyük ayrıcalıkların cezbettiği pek çok kişi, onlardan eğitim almaya gelir. “Orada çok fazla sayıda düzeyi ezberledikleri söylenir. Bazılar, yirmi yıl onların okulunda kalır. Geri kalan her şeyde, kamusal ve özel hesaplar için Yunan alfabesinin kullanıldığı yazıya başvurulabilir, ama bu düzeyin yazıya geçirilmesini dinin yasakladığı kanısındadırlar.” Caesar Druidlerin bu âdeti, “öğretilemini halk arasında yaymak istemedikleri” ve eğer Druid çırakları yazıya güvenirlerse belleği ihmal edecekleri için yerleştirdiklerini açıklar. Onlar, “ruhların ölmediğine, ama ölümden sonra bir bedenden diğerine geçtiklerine” inanır, bu inanç “ölüm korkusunu yok edip cesareti bilmek için çok elverişli görünmektedir. Yıldızlar ve yıldızların hareketleri, dünyanın ve toprağın büyüklüğü, şeylerin doğası, ölümsüz tanrıların gücü ve erki hakkında da çok tartışır ve bu spekülasyonları gençliğe aktarırlar.”

Brahmanlar gibi Druidler de rahiptir (kurban törenlerini onlar yapar), ama aynı zamanda eğitmeni, bilgin ve filozofturlar.⁴⁵ Onların “bütün Galya'nın merkezi ola-

⁴⁴ *De bello Gallico*, VI 13

⁴⁵ Vendryes Vedalar çağı Hintlilerinde, Latunlerde ve Keltlerde dinse söz dağarcığının birliği (özellikle soyut kavramları ifade eden terimler) göstermiştir. Bu olgu söz konusu Ari çağı

rak kabul edilen kutsal bir yer"de yaptıkları yıllık toplantı çok anlamlıdır. Kuşkusuz "dünyanın merkezi" olarak kabul edilen törensel bir merkez söz konusudur.⁴⁶ Dünyanın aşağı yukarı her yerinde bulgularan bu simgesellik (krş. § 12), kutsal mekâna ilişkin dinsel anlayışla ve yerlerin kutsanmasına yönelik tekniklerle uyumludur. Ama daha yukarıda gördüğümüz üzere (krş. § 169) Keltler kutsal mekân yapının öntarihten itibaren uyguluyorlardı. Druidlerin yıllık toplantılarının, tanrı isimlerinde ve farklı aşiretlere özgü inançlarda görülen kaçınılmaz çeşitliğe karşın, dinsel düşüncelerde belli bir birliği gerektirdiği açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla, Druidlerin Galya topraklarında gerçekleştirdiği kamusal kurban törenleri Carnuntus ülkesinin "merkez"inde, *locus consecratus*'ta (kutsanmış yer) yapılan büyük kurban töreninin usallerini örnek alıyordu.⁴⁷

Keltler insan da kurban ediyordu ve Posidonius'un verdiği –Sicilyalı Diodoros'un (V, 31) ve Strabon'un (IV, 4) da kullandığı– bilgilere göre, bu tür kurbanı çeşitli biçimlerde yapıyorlardı. Kurban bir kılıç darbesiyle öldürülüyor (ve can çekişen bedenün çırpışlarına ve yere düşüşüne göre gelecek hakkında kenanette bulunuluyordu) veya oklarla de ik deşik ediliyor ya da kazığa oturtuluyordu. Caesar,⁴⁸ "ağır hastalıklara yakalananların veya savaşlarda büyük tehlikelerle karşı karşıya kalanların insan kurban etimlerini veya bu tür kurbanlar adadıklarını ve bunun için Druidlerin aracılığına başvurduklarını" nakleder. Bazı bilgiler bu olguları, Keltlerin "barbarlık"ının ve Druid teolojisinin hem vahşi hem de çocuksu "ilkel" niteliğinin kanıtı olarak yorumlamıştır. Ama geleneksel toplumların hepsinde insan kurban edilmesinin çok güçü ve karmaşık bir kozmolojik ve eskatolojik simgeselliği vardı, bu da onun eski Cermenlerde, Get-Daça Yaharda, Keltlerde ve Romalılarda (Romalılar bu tür kurbanı ancak MÖ 97'de yasaklamıştır) sürüp gitmesini açıklar. Bu kanlı ritüel, onu uygulayan halkların entelektüel geriliğini veya tinsel yoksulluğunu asla göstermez. Bir tek örnek verecek olursak. Dinsel tanrımda bilinen en tutarlı ve üst düzey teolojilerden birini geliştirmiş Borneo'nun Ngadu Dayak'ları kelle avcısıydı (tıpkı Keltler gibi) ve insan kurban ediyorlardı.⁴⁹

konuşan üç grupta daha öntarih çağında "kutsal" konusunda uzman"ların satıp olcuğu speku atif olanakları kanıtlamaktadır bkz. § 170, dipnot 1.

⁴⁶ Bkz. Françoise Le Roux'un verdiği örnekler *Les Druides*, s. 109 vd.

⁴⁷ Krş. J. de Vries, *ag. y.*, s. 218. Caesar'ın Druidler arasında "en üsün otoriteye" sahip "tek şef" hakkında verd.ği bilgi, diğer klasik yazarlarca doğrulanmamıştır.

⁴⁸ B. C., VI, 16.

⁴⁹ Krş. *La nostalgie des origines*, s. 159 vd., Hans Schäfer'in *Die Gottesidee der Ngadu Dayak in Süd-Borneo* adlı eserinin (Leiden, 1946) yorumu.

Kaynakların hepsi Druidlerin gençliğin eğitiminde oynadığı çok önemli rol üzerinde durmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, yalnızca Druidlik için hazırlanan ve hem teolojiyi hem de bilimleri derinlemesine incelemesi gereken öğrenciler hocalarının eğitimini yirmi yıl boyunca ıslıyordu. Yazının reddi, (Druid öğretisi hakkındaki bilgisizliğimizin nedeni de budur) ve belleğe, öğretinin sözlü aktarımına verilen önem Hint Avrupa geleneğinin uzantısıdır.⁵⁰ Öğretisi gizliydi, çünkü içrek ritüellikteydi, yani erginlenmemişlere açık değildi. Bu anlayış Upanişadların ve Tantraların içrekliğiyle hatırlanmaktadır. § 80 vd)

Ruhgöçü manasına gelince, Caesar'ın ileri sürdüğü "ölüm korkusunu yok edip cesareti bilemek için çok elverişli" bir öğreti şeklindeki- açıklama ruhun ölümden sonra yaşadığı inancına getirilmiş akılcı bir yorumdan başka bir şey değildir. Lucanus'un yazdığına göre,⁵¹ Keltler "öteki dünyada da bedeni aynı ruhun yönettiğine" inanır. Pomponius Mela (III, 3) ve Imaenes,⁵² Druidlerin öğretilerinde "ruhlar ölümsüzdür" diye belirtir. Sicilyalı Diodoros⁵³ "insanların ruhları ölümsüzdür ve belli bir süre için bir başka bedende geri dönerler" diye nakleder. Ruhgöçü manası İrlanda edebiyatında da bulgulanmaktadır.⁵⁴ Doğrudan hiçbir tanıklık bulunmadığı için, ruhun ölüm sonrası varoluşunun Druidler açısından hem "ölümsüzlük," hem de (Upanişadlar'daki gibi) ruhun bedenlenmesi anlamına mı geldiğini, yoksa yalnızca ruhun beşirli bir "hayatta kalışı"ndan mı ibaret olduğunu belirlemek güçtür.

Bazı eski yazarlar Keltler konusunda Orpheusçu-Pythagorasçı ruhgöçü öğretisinden söz ettiği için birçok modern bilgin Yunan-Laun yazarların Kelt inançlarını Pythagoras'ın diliyle yorumladığı, başka bir deyişle Keltlerin bilmediği bir inanç "icat ettikleri" sonucuna varmıştı. Ama MÖ V yüzyılda da Herodotos Getlerin ruhun "ölümsüzlüğü" inancını aynı biçimde, yani yukarıdaki açıklamaya göre Pythagoras'ın etkisinde kalarak açıklıyor ve üstelik Yunan tarihçi de bu inancı inkâr etmiyordu (§ 179). Aslında eski yazarların Pythagoras'a değinmelerinin nedeni yalnızca Getlerin ve Keltlerin anlayışlarının Orpheusçu-Pythagorasçı öğretiyi hatırlatmasıydı.

Caesar'ın Druidlerin bilimsel uğraşlarına ilişkin verdiği bilgi de kuşkuyla karşılanmıştır: "Yıldızlar ve yıldızların hareketleri, dünyanın ve toprağın büyüklü-

⁵⁰ Krş c. I, § 62'nin eleştirel kaynakçası.

⁵¹ *Pharsalia*, I 450 vd.

⁵² Aktaran Ammianus Marcellinus XV, 9-8.

⁵³ V, 28, 6.

⁵⁴ Bkz F. Le Roux, *Les Druides*, s. 128-129. Bununla birlikte yazar İrlanda'da ruhgöçünün yalnızca birkaç misel veya tanrısa varlığına ait bir özellik olduğunu belirtir. Krş s. 130.

ğu vb hakkında da çok tartışılır.” Bununla birlikte Coligny’de bulunan takvim parçası, oldukça iler. astronomik bilgilerin varlığını doğrulamaktadır. Gerçekten de 235 aya denk düşen 19 güneş yıl. süren bir döngü oluşturulabiliyor, bu da ıki takvim sisteminin (ay ve güneş) uzlaşdırılmasını sağlıyordu. Birçok yazar da, Strabon’un Get-Daçyalıların astronomik bilgileriyle ilgili söylediklerini aynı kuşkuyla karşılamıştır. Ama ileride göreceğimiz üzere (§ 179) kazılar, Sarmizegetuza’da ve Costesti’de, yani Get-Daçyalıların torensel merkezlerinde ıki “takvim tapınağı”nın kalıntıların. gün ışığına çıkarmıştır.

İmparator Augustus, Tiberius ve Claudius dönemlerinde Druidlerin uğradığı baskı, Galya mülkiyetçiliğinin yok edilmesini hedefliyordu. Ama III yüzyılda, Roma baskısı hantı sayılır ölçüde azaldığında, Kelt dını şaşırtıcı bir rönesans yaşadı ve Druidler otoritelerini yeniden kurdu. İrlanda’da ise hem Druidler, hem de başlıca dinsel yapılanmalar ortaçağa kadar varlıklarını korudu. Üstelik Kelt dinsel dehasının yaratıcılığı, Kutsal Kase’nin peşine düşen kahramanların çevresinde XII yüzyıldan itibaren geliştirilen edebiyatta yeni bir doruk noktası yaşayacaktı (bkz. c III).

173. Yggdrasill ve Eski Cermenlerin Kozmogonisi— Cermen dını tarihçileri, Kelt uzmanlarından çok daha zengin bir bilgi malzemesine sahip olsalar da, kendi alanlarının güçlüğü üzerinde dururlar. Kaynaklar farklı nitelikte ve değerdedir: arkeo ojik parçalar, Roma devrine ait yazılar (İlk sırada da Tacitus’un *Germania*’sı), Hristiyan misyonerlerin betimlemeleri ve özellikle de İzlandalı skaldların^a şırları ve Snorri Stur.uson’un XIII yüzyılda derlediğı değerli bir kitap. Zaten mitoloji ve tapını ana hatlarıyla yeniden oluşturabilmemizi sağlamaya yetecek kadar tutarlı bir sözlü gelenek yalnızca oldukça geç bir tarihte (1000 yılında) Hristiyanlaşmış İzlanda’da korunabilmiştir. Bu İzlanda’daki Norveçli göçmenlerin inançlarına ilişkin bilgilerin, ek kanıtlar olmadıkça Cermen kabilelerinin bütünü için geçerli kabul edilemeyeceğı anlamına gelir.

Bununla birlikte, ciddi boş uklara (Gotlar ve Burgundlar hakkında hiçbir bilgi yoktur), farklı kabilelerin Avrupa’nın yarısına dağılırken uğradığı çeşitli etkilerin (Kelt, Roma, Doğu, Kuzey Asya, Hristiyan etkilen) sonucunda inançların kazandığı ayrışık niteliğe karşın, Cermenlerin dininin temelinde belli bir birlik olduğu kuşku götürmez. Öncelikle birçok kabilenin geleneklerinde Hint-Avrupa mirasına özgü

^a Skald: Eski İskandinaviah bardlara verilen ad -yn

belli unsurlar hâlâ tanımlanabilmektedir (ilk sırada tanrıların uç bölüme ayrılışı uzlaşmaz çelişki ve birbirini tamamlayan egemen tanrı çifti (eskatoloji sayılabilir) Ayrıca günlerin isimleri Cermen halkların hepsinin aynı büyük tanrılara tapmış olduğunu göstermektedir Cermenler IV yüzyılda yedi günlük haftayı benimsediklerinde Roma tanrıları yerine kendi tanrılarının isimlerini geçirdiler Örneğin *dies Mercurii*'nin* yerini "Odin-Votan'ın günü" aldı Eski erken Alamanda *Wuotanesiac*, İngilizcede *wednesday* Felemenkçede *woensdag*, eski İskandinav dilinde *odinsdagr* Bu da Mercurius'un Cermen dünyasının her yerinde tek ve aynı isimle bilinen bir tanrıyla, Odin-Votan la özdeşleştirildiğini kanıtlar

Cermen dininin son evresine, dünyanın sonu mitine dayanan tutkulu ilginin egemen olduğu vurgulanmıştır MÖ II yüzyıldan beri Yakındoğu'da İran'da, Filistin'de Akdeniz'de ve bir yüzyıl sonra da Roma İmparatorluğu'nda bulgulanmış genel bir olgudur bu Ama Cermen dinini ayırtan eden onun *kozmogoni anlayışında dünyanın sonunun zaten haberi verilmesidir*.

Yaratılışın eksiksiz anlatısını Snorri aktarmıştır,⁵⁵ başlıca kaynağı putperest dönemin sonuna doğru yazılmış hayranlık uyandırıcı bir şiir olan *Völuspá*dır ("Volva'nın," yani "falci kadının kehaneti") Bu "Kehanetlere" göre (3 dördük), başlangıçta "ne yer, ne de gök kubbe" yalnızca "dipsiz uçurum." Ginnungagap vardı.⁵⁶ Doğu kozmogonilerine yabancı olmayan bu imgeye başka metinlerde de rastlanmaktadır.⁵⁷ Snorri, kuzeyde soğuk ve sisli bir bölgenin, ölümler dünyasıyla özdeşleştirilen ve onbir nehrin doğduğu bir kaynağın aktığı Niflheimr'ın uzandığını belirtir; güneyde yakıcı bir ülke, dev Surtr'un ("Siyah") beklediği Muspell bulanıyordu Bir ara bölgede buz ve ateşin buluşması sonucunda, insan biçimli bir varlık, Ymir doğdu O uyurken koltuk alı terinden bir erkek ve bir kadın doğdu ve ayaklarından biri diğeniyle birleşerek bir oğul doğurdu Eriyen buzdan bir inek, Audhumbla çıktı Ymir'i sütüyle o besledi Audhumbla tuzlu buzu yalarken ona bir insan biçimini verdi Buri Buri bir devin kızıyla evlendi ve üç çocuğu oldu Odin, Vili ve Ve Bu üç kardeş Ymir'i öldürmeye karar verdi, onun kanının oluşturduğu sel devlerin hepsini yuttu, yalnız biri karısıyla birlikte gizemli bir biçimde kurtul-

* Mercurius'un günü, Fransızcada *mercredi* çn

⁵⁵ *Cylfaginning*, 4-9

⁵⁶ Jan de Vries *ginnungagap*'yı büyük yarıyla (datma dışıncesi) ifade eden bir sözcük, yani "büyük, sığır" olarak yorumlamaktadır, karşı "Ginnungagap" s. 41 vd

⁵⁷ X yüzyılda Güney Almanya'da yazılmış, Hırsuvar kökenli bir şiir olan "Wessobrunn'un Duası"na göre "ne yer, ne gök kubbe, ne ağaç, ne dağ vardı ne güneş parlıyor ne ay ortalığı aydınlatıyordu. Şanlı deniz yoktu"

da. Sonra üç kardeş Ymır'ı dipsiz uçurumun ortasına getirdi ve bedenini parçalayarak dünyayı yaratılar etinden toprağı, kemiklerden kayaları, kanından denizi saçlarından bulutları kafatasından da göğü şekillendirdiler.

İnsan biçimli bir varlığın öldürülmesine ve parça anmasına dayanan kozmogoni Tiamat (§ 21), Puruša (§ 73) ve P'an-ku (§ 129) mitlerini hatırlatmaktadır. Demek ki dünyanın yaratılması kanlı bir kurban töreninin sonucudur; bu çok yaygın ve arkaik dinsel düşünce gerek Cermenlerde, gerekse diğer halklarda insanı kurban edilmesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Aslında ilk tanrısal davranışın bir tekrarı olan bu tür kurban, dünyanın yenilenmesini, hayatın yeniden üretilmesini toplumun huzurunu sağlamaktadır. Ymır çift cinsiyetliydi.³⁸ Tek başına bir insan çifti dünyaya getirmişti. Çift cinsiyetlilik bulunduğu üzere, bütünlüğün en mükemmel ifadesini oluşturur. Eski Cermenlerde ilk bütünlük düşüncesi başta mitolojik geleneklerce de güçlendirilmiştir, bu geleneklere göre, tanrıların atası Ymır şeytani devleri de doğurmuştu (bu devler son felakete kadar kozmosu tehdit edecekti).

Üç kardeş kozmogoni işini sürdürerek Muspell'den fıskıran kanlılıklardan yıldızları ve gökssel cisimleri yaratırlar ve onların hareketlerini düzenleyerek gündelik döngüyü (gün ve gece) ve mevsimlerin ard arda gelişimi saptadılar. Degirmen biçimli yeryüzü, dışardan büyük okyanus tarafından kuşatılmıştı, tanrılar devleri okyanusun sahillerine yerleştirdi. Üç tarafta ise Midgard'ı (tam karşılığı "ortadaki konut"), Ymır'ın kırıpkelerinden yapılmış bir setle korunan insanların dünyasını inşa ettiler. Sessiz tanrı Hoenir'in ve hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz Lodhur'un yardımıyla, Odin ilk insan çiftini iki ağaçtan, kumsalda bulunduğu Askr ve Embla'dan yarattı.³⁹ Onları canlandırdı, onlara Hoenir akli ve Lodhur da duyularıyla insan biçimli bedenlerini verdi. Bir diğer mit kozmik ağaç Yggdrasill'den çıkan ve dünya nüfusunu yaratan iki insandan söz eder. Bu insan çifti, Ragnarök'un Büyük Kışında (§ 177), Yggdrasill'in gövdesine sığınacak ve dallarında biterken çöyle beslenecektir. Snorri'ye göre kozmik ağaçta barınan bu çift dünya yıkıldıktan sonra

³⁸ Ymır ismiyle, Sanskritçe'de "çift cinsiyetli" anlamına gelen Yima arasında yakınlık kurulmuştur. Tacitus'a göre (Germania, 2, Cermenlerin miseri atası Tuisstoydu; bu isim de eski İsveççe'deki *tvisstra*, "ayrılmış"la aynı kökten gelmez ve Ymır gibi çift cinsiyetli bir varlığı ifade eder.

³⁹ Askr, kozmik dışbudak ağacını anımsatmaktadır. Embla belki de *elmula* "Karaağaç" ile aynı sözcüktür. Ağaç ardan sağlanan antropogoni arkaik mitlerde oldukça yaygın bir izlek oluşturtur, Hint-Avrupalı arda da bulgulanmıştır. Krş. Borlante, "Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo" s. 1 vd.

da hayatta kalacak ve daha sonra ortaya çıkacak yeni yeryüzünün nüfusunu yeniden yaratacaktır

Merkezdeki Yggdrasil evreni sungeler Tepes. göğe değer ve dalları dünyayı çevreler Koklerinden biri ölüler diyarına (Hel), diğeri devler bölgesine, üçüncüsü ise insanlar dünyasına uzanır⁶⁰ Yggdrasil, çıkar çıkmaz (yani tanrılar dünyaya duzen verir vermez), yıkım tehlikesiyle karşı karşıya kaldı Bir kartal yapraklarını yemeye koyuldu., gövdesi çürümeye ve yılan Nidhög köklerini kemirmeye başladı Yakın bir gelecekte Yggdrasil yıkılacak ve bu dünyanın sonu (Ragnarok) olacaktır

Burada dünyanın merkezinde yer alan ve uç kozmik düzeyi, göğü, yeri ve yeraltını birbirine bağlayan, iyi bilinen evren ağacı imgesinin söz konusu olduğu açıktır⁶¹ Bu kozmolojik simgerin arkaikliğine ve hatırı sayılır yaygınlığına birçok yerde değindik. Anlaşıldığı kadarıyla, bazı Kuzey Asya ve Doğu anlayışları Yggdrasil imgesin. ve mitini etkilemiştir. Ama yalnızca Cermenlere özgü çizgileri vurgulamakta yarar var. Ağaç –yani kozmos– ortaya çıkar çıkmaz nihai çöküşü ve yıkımı da haber verir, yazgı, *Urdhr*, Yggdrasil'in köklerin n uzandığı yeraltı. kuyusunda, başka bir deyişle evrenin doğrudan merkezinde gizlidir. *Völuspá*'ya göre (20 dördlük) yazgı tanrıçası yalnızca insanların değil, tanrıların, devlerin ve her canlı yaratığın kaderini belirler Yggdrasil'in, örnek alınacak ve evrensel varoluş yazgısını canlandırdığı söylenebilir, her varoluş tarzı –dünya, tanrılar, hayat, insanlar– ölümlüdür, ama yeni bir kozmik döngünün başlangıcında yeniden dirilebilir

174. Aslar ve Vanlar. Odin ve Şaman Büyüleri— Tanrılar ilk atalar çiftini Midhgardh'a yerleştirdikten sonra, yine dünyanın merkezinde, ama yüksekte yer alan kendi konutların, Asgardh'ı yapular⁶² Panteon iki tanrı grubu arasında paylaşılmıştır Aslar ve Vanlar Aslar arasındaki en dikkat çekici tanrılar Tyr, Odin ve Thor'du, ilk ıksı egemen tanrıların çift oluşturmaları kuralına uyarken (Vedalar çağı Hindistan'ında Mitra ve Varuna) devlerin düşmanı., çekici tanrı Thor, Indra'nın savaşçı niteliğini anımsatmaktadır Vanların içindeki en önemli tanrılar ise –Njördhr, Freyr ve Freyja– zenginlikleri ve bereket, zevk, barışla ilişkileriyle ayırt edilmekte-

⁶⁰ Snort ye göre, uç kökten her biri bir kuyuya dalmıştır kayuların en meşhurları, Odin'in gözünü rehin bırakacağı (§ 174) en bilge tanrı Mimir'in kuyusu ve yazgı kuyusudur (*Urdharbrunnr*) Muhtemelen geleneğin ilk çıkışında bir tek yeraltı kaynağı bulunuyordu

⁶¹ Aynı simgesel «, Saksonların inancına göre göğü ayakta tutan İrm nşul sütununda da ortaya çıkmaktadır

⁶² Bilindiği gibi dünyanın merkezine ilişkin topografik bilgiler imgesel bir geometriye göre inşa edilmiş mîsel bir coğrafyayı yansıtır

dır. Romalılar ile Sabınler arasındaki savaşın mitsel yapısını çözümlerken (§ 162) Aslar ile Vanları karşı karşıya getiren çatışmaya değinmiştik. Uzun ve sert geçip sonucu belirlenemeyen bu savaş, nihai bir uzlaşmayla sona ermişti. Başlıca Van tanrıları Asların ülkesine yerleşti ve hukuksal egemenliğin bayrının ve savaşçı gücün temsil ettiği saygınlıkları kendi yönetimlerindeki bereket ve zenginlikle tamamladılar.

Birçok yazar bu efsanevi olayı iki ayrı kültürün temsilcileri arasındaki tarihsel bir çatışmanın anısı olarak yorumlamaya uğraşmış, bu farklı kültürlerin farklı dinse, inançları paylaştığını düşünmüşlerdir. Yerli tarımcılar (bazılarına göre "Megali-henvölker") ve onların topraklarını fethedenler ("Streitakstvölker," yani "Anı diimi konuşan ısılacılar") Ama Georges Dumézil, Snorri'nin anlatısında oldukça tarihselleştirilmiş bir Hint-Avrupa mit iziğinin söz konusu olduğunu göstermiştir.⁶³ Gerçi neolitik çağın tarım topluluklarının yaşadığı toprak anı ısıla edilmesi askeri açıdan üstün ısıgacıların yerli halklara boyun eğdirmesi, bunun ardından da iki toplum türü, hatta iki farklı budun arasında bir sembiyozun belirmesi, arkeoloji tarafından doğrulanan olgulardır, üstelik bunlar Avrupa ontaninine özgü, bazı bölgelerde ortaçağa dek sürmüş bir görangü oluştırrır. Ama mitolojide Aslar ile Vanlar arasındaki savaş izleği, Cermenleşme sürecinden daha eskidir, çünkü Hint-Avrupa geleneğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla bu mit rakıplerinin uzlaşması ve ortak bir toplum içinde bütünleşmesi ile sona eren birçok yerel savaşa örnek olmuş ve onların hak ılık gerekçesini oluşturmuştur.

Bununla birlikte başlıca Asların –Tyr, Odin ve Thor– ılık ılık işlevinin egemenlik ve savaşın tanrılarına özgü nitelikleri korumakla birlikte, figürlerinin gücü değişimler geçirdiğini ekleyelim, bir yandan Cermen dinsel yarıacılığına uygun olarak şekillendirilirken, diğeryandan Akdeniz ve Kuzey Asya etkilerine de uğramışlardır. Odin-Votan tanrıların en önemlisi, onların babası ve egemenidir. Onan Varuna ile benzerlikleri öne çıkarılmıştır. Her ikisi de sozcüğün tam anlamıyla egemen tanrılar ve büyüün efendileridir. rakıplerini "bağlar" ve felç ederler. insan kurbanlara bayılır.⁶⁴ Ama az ileride göreceğimiz gibi, farklılıklar da en az bu kadar dikkat çekicidir.

⁶³ Bkz. son olarak çıkan *Les Dieux des Germains*, s. 17 vd. s. 39 (kaynakça) *Du mythe au mian*, s. 22 vd.

⁶⁴ Krş. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 62 vd.

Hávamál adlı şiirin bir bölümünde ("Çok Yukarının Sözleri," 139-142. dörtlükler) Odin buyusel bilgelik ve gücün simgesi olan Rune yazısını* nasıl ele geçirdiğini anlatır: "Mızrakla yaralanmış ve Odin'e kurban edilmiş, kendi kendine kurban edilmiş bir halde yiyecek ve içecek olmadan" dokuz gün Yggdrasil ağacına asılı kaldıktan sonra, "çağırın üzerine (Rúnik) harfler ortaya çıktı." Böylece gizli ilmi ve şiir yeteneğini elde eder. Kesinlikle yarı-şamanlık niteliğinde bir erginlenme ritüeli söz konusudur. Odin kozmik ağaçta asılı kalır,⁶⁵ zaten Yggdrasil, "Ygg'in (Odin'in adlarından biri) atı (*drasil*)" anlamına gelmektedir. Darı ağacına asılmışın "atı" denir ve Odin'e sunulan kurbanının ağaçlara asıldığı bilinmektedir. Kendisini mızrağıyla yaralayan, aç ve susuz kalan tanrı ritüel bir ölüm yaşar ve erginleyici turdek, gizli bilgelik edinir. Sekiz ayaklı atı Sleipnir ve dünyada olup biten her şey hakkında ona haber taşıyan iki karga da Odin'in şamanlık yönünü doğrular. Tıpkı şamanlar gibi Odin de biçim değişebilir ve ruhunu hayvan donuma sokarak gönderebilir, ölümler diyarında gizli bilgileri arar ve bulur. *Hávamál* da (158. dörtlük) bir asılması darı ağacından indirip kendisiyle görüşürecek güçte bir buyu bildiğini açıklar, şamanlık türde bir gizli teknik olan *sæði* sanatında uzmandır.⁶⁶

Başka mitlerde de hikmeti, mutlak ilmi ve şiirsel esmi elde etmek için Odin'in başvurduğu hileler ve ödemeye razı olduğu bedeller anlatılmaktadır. Mimur adındaki dev, sahip olduğu gizli ilme ünlüydü. Tanrılar onun başını kesip Odin'e verdi. Odin, bu kilerin yardımıyla, başı korudu ve ne zaman bazı sınırlara erişmek istese devin kesik kafasına başvuruyordu.⁶⁷ Snorrri'ye göre,⁶⁸ Mimur Yggdrasil'di dışıdaki bilgelik kaynağının bekçisiydi. Odin bir gözünü çıkarıp kaynağı içine saklayarak kurban ettikten sonra bu kaynaktan içme hakkını elde etti.⁶⁹

Önemli bir mit, "şiir ve hikmet içkisi"nin kökenini anlatır. Vanlar ile Aslar arasında barış yapıldığı sırada, bütün tanrılar bir kaba içkinmişti. bu törensel taku-

* Rune yazısı veya Rúnik yazı. Yirmi-dört harften oluşan eski bir German yazısıdır.

⁶⁵ Kuzey Asya şamanlarının erginlenmesinde kozmik ağacın rolü hakkında bkz. Eliade *Şamanizm*, s. 49 vd., 145 vd. 163 vd.

⁶⁶ Esk. Cermenlerin canlarından, özellikle de Odin Votan mitolojisi ve kültüründeki şamanlık unsurlarını "kökeni"ni belirlemek güçtür. Bazıları bunu Hint Avrupa'ya nırasına dayandırılmaktadır, ama Kuzey Asya etkilerinin de yabana atılmamak gerekir. Her ne olursa olsun esmi me tekniklerine ve şamanlık yapıdaki inançlara verilen önem Cermenlenn danını Asya şamanizmine yakınlığı göstermektedir.

⁶⁷ Yukarı şamanlık şaman atalarının kafataslarına başvurur. *Le Chamanisme*, s. 201. Krs. Orpheus'un başı (§ 180).

⁶⁸ *Gylfaginning*, 8.

⁶⁹ Krs. *Völuspá*, 25. dörtlük.

rukten olağanüstü bilgelige sahip, Kvasir açınca bir varlık çıktı⁷⁰ İki cüce bu varlığı öldürdü, kanını bal a kardı ve böylelikle bal şerbetini üretti. Ondandır ya şair ya da alim olur. İçki öteki dünyada, erişilmesi güç bir yerde saklanmaktadır ama Odin onu ele geçirmeyi başarır ve o zamandan beri bütün tanrılar bu içkiden içebilmektedir. Skaldlar şarsel esin "Ygg'in kupası" "Ygg'in bal şerbeti" deyimleriyle olduğu gibi, "cücelerin bal şerbeti," "Kvasir'ın kanı," vs diye de ifade ederler⁷¹. Sonuç olarak erginlençlikten sonra (bu Rúnik harfleri elde etmesini sağlamıştır), gözünü kurban ettikten (bu, Mimir'in kuyusundan içme hakkını ona vermiştir) ve bal şerbetini içtikten sonra, Odin bilgeligin ve bütün gizli şeylerin tartışılmaz efendisi olur. O hem şairlerin ve bilgelerin, hem de esirmecilerin ve savaşçıların tanrısıdır.

175. Savaş, Esirime ve Ölüm Odin Votan Varuna'dan farklı olarak, bir savaş tanrısıdır. Çünkü, Dumézil'in yazdığı gibi, "Cermenlerin deolojisinde ve uygulamalarında savaş her şeyi işgal etmiş, her şeyi renklendirmiştir."⁷² Ama gelenekse, toplumlarda ve özellikle de eski Cermenlerde savaş, teoloji tarafından doğruların bir ruue, oluşurur. Önce asker çatışma kurban töreniyle özdeşleştirilir. Gerek galip, gerekse öldürülen kişi tanrıya kanlı bir kurban sunmaktadır. Böylelikle kahramanca ölüm ayrıcalıklı bir dinsel deneyime dönüşür. Ayrıca ölümün esnek doğası savaşçıyı eslenmiş şaire olduğu gibi şamana kahane ve geleceği gören bilgeye de yaklaştırır. Odin Votan özgül niteliğine savaşın, esirmenin ve olunan bu şekilde yüceltilmesiyle ulaşır.

Votan adı, tam karşılığı "öfke, çılgınlık" olan *vut* teriminden türetilmiştir. *Vut*, genç savaşçılara özgü dinsel deneyimdir. Bu deneyim saldırgan ve dehşet saçan bir öfke nöbetiyle onların insanlığın, dönüştürüyor ve onları, kudurlmuş etoburlarla özdeşleştiriyordu. *Ynglinga Saga*'ya göre (bol. vi), Odin'in arkadaşları "zırın giymeden, kopekler veya kartlar kadar vahşi bir halde yürüyor, kend kalkanlarını ısıyorlardı ve ayı gibi, boğa gibi güçlüydüler. İnsanları boğazlıyorlardı ve ne ateş ne de çekik onlara zarar verebiliyordu. Buna *ör serku* lerini (tam karşılığı "ayı

⁷⁰ İki toplumsal grup arasındaki anlaşmayı kesinleştirmek üzere içilen sarhoşluk verici bir içkinin kişileştirilmesi söz konusudur. Dumézil bunun Hindistan'daki bir karşılığını ortaya çıkarmıştır. *Lohi*, s. 102 vd, karşı *Les dieux des Germains* s. 31 vd.

⁷¹ Kaynaklar, Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* s. 38'de belirtilmiştir.

⁷² *Dieux*, s. 65.

postlu, serkr, savaşçılar") öfkesi demiyordu. Ayrıca onlar *ulshedhmar* "kurt postlu adam" adıyla da bilinirdi.

Bir erginlenme dövüşünün ardından *berserkr* olanıyordu. Örneğin Tacitus'un yazdığına göre ⁷³ Chattilerde erginlenecek aday bir düşman öldürmeden önce ne saçını ne de sakalını kesiyordu. Taifalı'lerde genç adamın bir yaban domuzu veya ayı öldürmesi Herulilerde ise silahsız dövüşmesi gerekiyordu. ⁷⁴ Aday bu sınavlar içinde bir yırtıcı hayvanın varoluş tarzını sahip enirdi, yırtıcı bir etobur gibi davrandıkça urkutucu bir savaşçı olurdu. Ritüelle bir kurt postu giyerek edinen kurt adamlık inançları ortaçağda büyük bir yaygınlık kazanır ve kuzey bölgelerde XIX. yüzyıla dek süregelir.

Savaş tanrısı Odin-Votan aynı zamanda ölümlerin de tanrısıdır. Büyüce, yollarla büyük kahramanları korur, ama sonunda onlara lanet eder ve kendi gözdeliğini öldürür. Bu tuhaf ve çelişkili davranışın açıklaması, eskatolojik *ragnarök* savaşı için çevresine en urkutucu savaşçıları toplama gereksinimi olabilir. Nitekim dövüşürken ölen en tanınmış savaşçılar Valkürler tarafından gökteki Valhalla sarayına götürülürdü. ⁷⁵ Odin tarafından karşılanır ve günlerini son kavgaya hazırlanmak için savaşarak geçirirlerdi.

Esnimeci ve savaşçı yapıdaki her cemiyet gibi köyere dehşet saçan *Männerbünde*'lerin koruyucusu Odin Votan, kırsal nüfusun gözde tanrısı olamazdı. Asılma yoluyla insan kurbanını da kapsayan tapımı özellikle kral, komutan aileleri ve onların çevresi tarafından kutlanırdı. Bununla birlikte Odin sözcüğünü içeren birçok yer adı, hatta "tarlalar" ve "çayır" anlamlarına gelen sözcüklerle oluşturulmuş bileşik isimler saptanmıştır. Bu durum Odin'in "tanımsal" yapısını değil, "yayılmacı" niteliğini, başka tanrıların işlevlerini ve vasıflarını sahiplenme eğilimini kanıtlar.

Odin-Votan'ın Cermenlerin dinsel hayatında oynadığı başat rol büyüce, egemenliğin çok sayıda kerametiyle açıklanabilir. Dünyanın, tanrıların ve insanın yaratılışının başlıca mimarı Odin'dir (Toplu bellek mülse başlangıç zamanlarında etkin olan diğer tanrısal kişiliklerin yalnızca adlarını koruyabilmiştir.) Aynı şekilde

⁷³ *Germania*, 31.

⁷⁴ Eliade, *Naissances mystiques*, s. 175 ve dipnot 4, "Dace'ler ve Kurtlar" (*De Zalmaxis a Gengis Khan* içinde, özellikle s. 17 vd.) Tacitus Harüleri (yukarı Oder ve yukarı Vistula döneminde yaşamışlardı) kara kalkanları ve s.yaha boyanmış bedenleriyle, hiçbir düşmanın görmeye dayanamadığı bir "hayaletler ordusu," (*exercitus fe alis*) gibi betim et (*Germania*, 43).

⁷⁵ *Valholl*, "düşenlerin salonu." Valkürler (adları "savaş alanında ölümleri ayıklayanlar" anlamına gelir) ilk başlarda ölü taşıyan ruhlardı.

nıhaî savaş olan *ragnarök*te de başrol Odin'e düşecektir. Onun hem egemen tanrı hem de savaş ve ölüm tanrısı sıfatı, «krallığın kutsal miteliğini olduğu kadar savaş alanında ölmeye verilen dinsel değeri de anlaşırlar kılar. Bu kavrayışlar, Cermen erken ortaçağı kültürünün ayırt edici özellikleridir. krş c III

176 Aslar: Tyr, Thor, Baldr— Asların ilki olan Tyr (*Tiwaz, Ziu) çok daha salkıttır. Tanrı isimlerinden *tiwar*, Tyr'in çoğulu olduğuna göre, başlangıçta ustun bir tanrıydı.⁷⁶ Romalıların yorumlarında Mars'la özdeşleştirildiği için, genellikle savaş tanrıları arasına yerleştirilir. Gerçekten de Tyr'in oldukça gelişmiş bir askeri yönü vardır, ama başlangıçtaki "hukukçu tanrı" vasfı hâlâ seçilebilmektedir (Mitra'nın benzeri) *Thing*'le, yani duruşmaların karara bağlandığı halk meclisleriyle organik bir bağı vardır. Herkes silahlı olarak toplandığı için barış zamanı meclislerinin savaş zamanındakilere benzediği doğrudur: kararlar kılıçları veya balta,arı havaya kaldırarak veya kılıçlarla kalkanlara vurarak onaylanıyordu.⁷⁷

En önemli ve Tyr'in başlıca vasfını belirginleştiren mitsel olay, zamanların başlangıcında yaşanan ştir. Tanrılar, Loki'den hamile kalan bir dişi devin doğurduğu kurt Fenrir'in kendilerini parçalayıp yiyeceğini biliyorlardı. Fenrir'i yalnızca bir oyun olduğuna ikna ederek, görülmeyecek derecede ince, büyülu bir kayışla bağlamayı başardılar. Kuşkulu genç kurt kendisine kötülük yapılmak istenmediğinin güvencesi olarak tanrılardan birinin elini çenelerinin arasına koyması koşuluyla bu oyuna kaulmayı kabul etmişti. Yalnızca Tyr buna cesaret etti ve kurt kayıştan kurtulamadığını hisseder hissetmez onun elini kopardı.⁷⁸ Georges Dumézil hakkı olarak panteonu kurtarmak için ne denli gerekli olursa olsun böyle bir davranışın bir yemin ihlali anlamına geldiğini ve dolayısıyla egemen-hukukçu tanrıda bir bozulmaya işaret ettiğini belirtir.⁷⁹

⁷⁶ Adı *Tiwaz, gök tanrısına verilen diğer Hint-Avrupa isimleriyle akrabadır: Dyauş, Zeus, İupiter. En azından bazı Cermen kabilelerinde gök tanrısına muhtemelen Irmin-Hermun adıyla tapılmaya devam edilmiştir, bkz. daha ilerideki bölümler.

⁷⁷ Jan de Vries'in dikkat çektiği gibi, "Cermen bakış açısından 'savaş tanrısı' ve 'hukuk tanrısı' kavramları arasında bir çelişki yoktur" (*Altgermanische Religionsgeschichte* II s. 13).

⁷⁸ *Gylfaginning*, böl. 13, 21.

⁷⁹ Krş. *Les Dieux des Germains*, s. 75. "Böylece tanrısal topluluğu sonuç alma düzleminde kazandığını, anlaki ve mısık güç anlamında yitirdi. O artık, tek kaygısı kazanmak ve yenmek olan yeryüzü çetelerinin veya devletlerinin tam bir zedelişiminden başka bir şey değildi. Gerçi bütün insan toplumlarının hayatı şiddet ve hırsdan oluşmuştur, ama en azından teoloji her şey mükemmel olmasa da Mitra'nın veya Fides'in bir kefil gözettiği, tanrısal bir örneğin parladığı bir tanrısal düzen betimler."

Thor (Donar) en popüler tanrılardan biriydi. Adı "gökgürültüsü" anlamına gelir. silahtı çekiç Mjölnir'dir ("ezici"), bu Indra'nın vajra'sının bir benzeri ve yıldırımın mitse imgesidir (krş. § 68). Kızıl sakarı ve dilere destan istanıyla da Vedalar'ın şampiyon tanrısına benzer. Thor, Asların ve onların tanrısallık konutunun savunucusudur. Birçok anlatıda, devlerle çarpıştığı ve onları çekiciyle yok ettiği görülür.⁸⁰ Baş düşmanı kozmik yılan Jörmungan'dır. dünyayı sarmış bu yılan *ragnarök* te tanrılar için bir tehlike olacaktır. Birçok metin ve bazı resimler Thor'u bu ejderhayı denizden dışarı çekerken gösterir.

Her zaman çekiciyle birlikte gösterilen Thor tasvirini birçok tapınakta buluyorduk. Tanıklar diğer tanrılardan çok, bu tasvirde söz etmektedir. Thor, bir tarım tanrısı olmasa da fırtınaların efendisi olarak çiftçiler arasında oldukça popülerdi. Ama mahsulü güvenceye alıyor ve koyları iblislere karşı koruyordu. Savatçı tanrı işlevinde ise onun yerine Odin almıştı. Indra'ya özgü erotik eğilim, belki de düğünlerde çeyiz yüklenen ritüel rolde kendini belli etmektedir. Thor Mjölnir ve devler öne çıkaran bazı mitolojik anlatıların "folklorlaştırılmış" na dikkat çekilmiştir. Thor'un çekiciyi çalan dev kandırmak için nişanlı kız kılığında girmesi buna bir örnektir. Bu folklorik izleklerin gerisindeki ritüellerin anlamı unutulmuş, ama bu mitolojik öyküler anlamsal nitelikleri sayesinde yaşamıştır. Birçok edebî izleğin "kökeni" de benzer süreçlerle açıklanabilir.

Baldr, saflığı soyluluğu ve trajik yazgısıyla tanrıların en ilginçidir. Snorri'nin yazdığına göre, Odin'le tanrıça Frigg'in oğlu "en iyi tanrıdır ve herkes onu över. Görünüşü o kadar güzel ve parlaktır ki, ışık saçır". Asların en büyüğü ve konuşmada en ustası ve en merhametlisidir."⁸¹ Onun tapımı hakkında fazla bir şey bilinmemesi de, evrenin her yerinde sevildiği bilinmektedir. Bununla birlikte Baldr dünya dramındaki önemini ölümüyle ortaya çıkarmıştır. Zaten onun mit. tüm Cermen mitolojisi içinde en dokunaklı olanıdır.

Yine Snorri'nin versiyonuna göre Baldr uğursuz düşler görmüş ve tanrılar onu dokunulmaz kılmaya karar vermiş. Annesi dünyanın bütün şeylerini, Baldr'a zarar vermeyeceklerine yemin ettirmiş. Sonra Aslar *thing* meydanında Baldr'ın çevresinde toplanmış ve ona kılıçlarla vurup, üzerine her türlü şey atarak eğlenmişler. "Loki bunu görünce otur bütün hiç hoşana gıymemiş". Bir kadın görünümüne bürünüp Frigg'i bulmuş ve bütün varlıkların Baldr'a zarar vermeyecekleri konusunda yemin

⁸⁰ İskandinav tunc çağıının duvar resimlerindeki balık sallayan kısıklık ile Thor arasındaki ilişki, lemin kesin olarak saplanmasından, güçtür.

⁸¹ *Gylfaginning*, bölüm 11.

edip etmediklerini sormuş Frigg şöyle cevap vermiş “*Mistilteinn* okse otu fil zi’ denen b.r ağaç filizi var, o bana yemin istenmeyecek kadar genç göründü” Loki onu koparmış ve *thung’e* gitmiş Baldr’ın erkek kardeşi Hödhr kör olduğu için geri de duruyordu, ama Loki ona dalı verip şöyle demiş “Sen de d gerler: g.b. yap, saldır ona, ben sana hangi yonde olduğunu söy etim” Loki’nin rehberliğindeki Hödhr okse otu filizini kardeşine doğru attı “Ok Baldr’ın bedenini delip geçt ve Baldr yere düşüp öldü Bu olay tanrıların ve insanların arasında yaşanmış en büyük felaketti” Bununla birlikte kutsal bir yerde bulundukları için kimse Loki’yi cezalandıramıyordu.⁸²

“Bu dram, *Völuspá*’nın doğrudan yapısından da anlaşılabilceği gibi, dünya tarihinin kilit noktasıdır Bu olay nedeniyle yaşanan çağın bayagılığ, çaresiz bir hal almıştır Gerçi o zamana dek Baldr’ın iyiliği ve nerhameti etkisiz kalmıştı, çünkü bir tür lanet sonucunda ‘hükümlerinin hiçbir, gerçekleşmiyordu’, ama en azından vardı ve bu varoluşun kendisi b.r karşı çıkış ve avuntuydu”⁸³

Bir savaş alanında ömeyen Baldr Valhalla’ya değil, Hel’in topraklarına gitti Baldr’ serbest bırakmasını istemek üzere Odin’in gönderdiği ulaga, Hei “dünyadaki her şeyin” onun ardından ağlaması koşuluyla bunu yapacağı yanıtını verdi. Tanrıların bilgi verdiği insanlar ve hayvanlar, taşlar ve ağaçlar ağladı Yalnızca bir cadı Baldr’ın ardından ağlamayı reddetti ve “onun Loki olduğu varsayılır” Sonunda Thor Loki’yi yakalar ve tann ar onu bir taşa zincirler Üstüne zehirli bir yılan asarlar, yılanın zehri yüzüne akıp durur Snorri’nin yazdığına göre, karısı yanında durmakta ve zehirli sıvının altında bir leğen tutmaktadır Leğen dolunca kadın onu boşaltmaya g.tmekte, ama bu arada Loki’nin yüzüne zehir akmaktadır, Loki acıdan k.vrandıkça yer sarsılmaktadır Bununla birlikte Loki *ragnarök*’te, kıyamet anifesinde serbest kalmayı başaracaktır

177. Van Tanrıları. Loki Kıyamet— Vanların heps., az çok doğrudan bereket, barış ve zenginlikle ilişkilidir En eskisi olan Njordhr kız kardeşiyle evlenmiş ve ıkkızları olmuştur (Freyr ve Freyja) Eski Cermenler ensest ilişkiden tiksindiği için, bu mitolojik rivayet ya Hint-Avrupalılardan önceki yerli halkların törelerini yansıtan bir anlatı,⁸⁴ ya da bereket, özellikle de tanrısal bereket tanrılarına özgü orijini

⁸² *Cyflagnung*, böl. 33-35

⁸³ Dumézil *Les Dieux des Germains* s. 95-96

⁸⁴ Snorri erkek ve kız kardeşler arasında evlat ge Varlarda çok sık rastlandığını belirtiyor

telihini vurgulayan bir yön olarak yorumlanabilir Tacitus⁸⁵ tanrıça Nerthus'tan, "yani Yeryüzü Ana"dan söz eder, bu Njordhr'le aynı isimdir Tanrıça, bir ineğin çektiği kağnısıyla kabilelerin arasında dolaşıyordu, tapını "Okyanus" un bir adasındaki kutsal bir ormanda katlanıyordu ve Romalı tarihçi şöyle devam eder "Barış ve huzurun görüldüğü ve onların tadına varıldığı tek dönem budur" Daha sonra tanrıçanın kağnısı ve heykeli suya batırılıyor ve bu ritueli gerçekleştiren köleler aynı gölde boguluyordu Tacitus'un anlattığı muhtemelen Roma'daki Kybele ritüeli konusunda bildiklerinin etkisinde kalmıştır bununla birlikte Kral Olaf destanı içinde korunmuş bir öykü bu tapın türünün varlığını doğrulamaktadır⁸⁶

Skandinav putperestliğinin son evresinde Njordhr'un yerini Freyr almıştır Freyr'in Uppsala tapınağındaki tasvırı fallus biçimindeydi, tapını orijini türü birçok davranışı ve insan kurbanını içeriyordu Ama mitolojis pek ilginç değildir Freyja ise, belki de yalnızca bir lakap olan Frigg gibi (*Frja),⁸⁷ tam bir aşk ve doğurma tanrıçasıydı Snorri'ye göre, kendisi eserini yazarken halkın hala tapığı tek tanrıça oydu ve Freyja ismini içeren yer adlarının çokluğu da bu kanıtı doğrulamaktadır Snorri, Freyja'nın başlangıçta bir Van rahibesi olduğunu ve Aslara *siedr* kehanet tekniğini ilk onun öğrettiğini de ekler Öteki dünya ile iletişim kurma gücüne sahipti ve bir kuş biçimine bürünebiliyordu

Loki gizemli ve anlaşılması güç bir tanrıdır Adının etimolojisi kesin değildir, tapını kabul etmiyor ve onun adına tapınak yapılmıyordu Kendisi de bir As olduğu halde, tanrılara zarar vermeye çalışır ve dünyanın sonu geldiğinde onlara karşı savaşacaktır; Heimdal'ı o öldürecektir Davranışı yarı-ticidir Bir yandan tanrıların arkadaşıdır⁸⁸ ve onların düşmanları olan devlerle savaşmayı sever, cücelere tanrıların gerçek simgeleri olan baz. büyülu nesneler yapar (Odin için Draapnır yüzüğü Thor için çekiç vb) Diğer yandan kötü, ahlaksız ve canidir Baldr'ın öldürülmesi işini o kotarmıştır ve bununla övünür Dölleri olan yaratıklar da onun şeytanı niteliğini doğrular Kurt Fenrir ve Büyük Yılan ogullandır. Valhalla'ya yerleşme hakkını elde edemeyen ölümlerin gittiği huzurlu diyarın koruyucusu Hel onun kızıdır

⁸⁵ *Germania*, 40

⁸⁶ Özetleyen Davidson *Gods and Myths of Northern Europe*, s. 93 vd

⁸⁷ Venus'le özdeşleştirilmiştir *dies Veneris. Freitag, Friday*

⁸⁸ Thor'la birlikte iblisler ve devler diyarına bir yolculuğa çıkar Odin ve Hoenir'e eşlik eder ve onların cüce Andvari'yi soymasına yardımcı olur vb.

Lok y.e ilgili pek çok mit vardır ama bunlar genellikle halk masallarını andırır. Kadınlar nezdindeki başarılarıyla övünür. Tyr'in eşine bir oğul vermiş, Thor'un yerine geçip karısıyla yatağa girmiştir vb. Tanrılarla devleri sahneye taşıyan fars ve öykülerin tamamına yakınında rol oynar. Meşhur ve korkunç bir şiir, Lokasenna, tanrıların şölen yaptığı salona giren Loki'nin onlara nasıl kustahça hakaret ettiğini anlatır. Ancak Thor'un görünmesiyle bu ayıba bir son verir.

Bir yüzyılı aşkın süredir bilginler Loki'yi sırasıyla ateş tanrısı, gökgürültüsü tanrısı veya ölüm tanrısı, Hristiyan Şeytanının bir yansıması veya Prometheus'a benzeyen uygarlaştırıcı bir kahraman olarak açıklamıştır.⁸⁹ 1933'te Jan de Vries onu Kuzey Amerika mitolojilerine özgü, çokanlamlı bir kişilik olan Duzenbaz'a benzetmiştir. Georges Dumézil ise Loki Hödhr, Baldi ve dünyanın sonunu birlikte hesaba kattığı için daha inandırıcı görünen bir yorum önermiştir. Loki'nin sahtekâr karakteri, kötülüğü ve eskatolojik savaşta tanrıların düşmanları arasında yer alması, onu bizim çağımızın şeytanının tam anlamıyla kuşileştirilmiş hali olan *Mahābhārata*'nın uğursuz kişiliği, - Duryodhana'nın benzeri haline getirmektedir (krş. § 191). Dumézil'e göre, *Mahābhārata* ve *Edda* arasındaki uyumun çapı ve düzenliliği, iyi ve kötü arasındaki ilişkileri ve dünyanın yok oluşunu anlatan bir eskatoloji mitinin, Hint-Avrupa halkları daha dağılmadan önce oluşturulmuş bir mitin varlığını kanıtlamaktadır.⁹⁰

Daha önce de belirttiğim.z gibi (§ 173), putperestliğin son evresinde Cermenler eskatolojiyle çok uğraşıyordu. Dünyanın sonu kozmolojinin ayrılmaz bir parçasıydı, ve Hindistan, İran ve İsrail'de olduğu gibi, kıyametin senaryosu ve başlıca aktörleri biliniyordu. En eksiksiz ve dramatik betimleme, *Völuspá* şurinde ve Snorri'nin açıklamalarında yer almaktadır. Tüm kıyamet edebiyatının iyi bilinen kışelelerine burada da rastlanmaktadır. Ahlak giderek çöker, insanlar birbirini boğazlar, yer sarsılır, güneş kararır, yıldızlar aşağı düşer, zincirlerinden kurtulan canavarlar yeryüzüne saldırır, Büyük Yılan Okyanus'tan dışarı çıkar, büyük su baskını felaketlerine yol açar. Ama daha özgül ayrıntılar da bulunmaktadır. Üç yıl süren uzun bir kış (*fimbulvetr*), ölümlerin urnalarından yapılmış bir gemiyle gelecek bir dev sürüsü; başka devler de Surtr'un komutasında karadan ilerleyecek ve tanrılarının konutu Asgard'a saldırıp yok etmek üzere gökkuşağının üzerinden tırmanacaklardır. Sonunda tanrılar ve kahramanların ordusuyla canavarların ve devlerin ordusu son

⁸⁹ 1932'ye kadar önerilen çeşitli kuramların özet için, bkz. Jan de Vries, *The Problem of Loki*, s. 10-22 ve Dumézil, *Loki*, s. 109 vd.

⁹⁰ Krş. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 97 vd. *Mythe et Épopée*, I s. 238 vd.

kavga içim büyük bir ovada karşılaşacaktır Tanrılardan her biri bir düşmana saldırır Thor kozmik yılanla çarpışır ve onu öldürür, ama kendisi de onun zehniyle ölür Odin, Fenrir tarafından parça anır, genç oğlu Vidar kurtu öldürür ama o da az sonra ölür. Hemdallr Loki'ye saldırır ve birbirlerini yok ederler Sonuçta bütün tanrılar ve düşmanları, Sarır dışında, bu eskatojik kavgada düşer, hayatta kalan Surtr kozmik yangını başlatır –ve hayat izlerinin hepsi yok olur, sonunda Okyanus bütün yeryüzünü yutar ve gökyüzü de çöker

Ama henüz her şey sona ermemiştir Yeşil güze, hiç olmadığı kadar verimli, her türlü acıdan arındırılmış yepyeni bir yeryüzü ortaya çıkar Ölü tanrılarının oğulları Asgardh'a geri dönecek, barışan Baldr ve Hödhr'i ise Ölüler Dünyası'ndan çıkacaktır Öncekinden daha parlak yeni bir güneş gökyüzündeki yolculuğuna başlayacaktır ve Yggdrasil'in içindeki insan çifti yeni bir insanlığın kökü olacaktır⁹¹ Bazı yazarlar, *agnarök* miti içinde çeşitli doğu etkileri (İran, Hristiyanlık, Manheizm vb) bulunduğuna düşünmüştür Ama Dumézil'in gösterdiği gibi, Hint-Avrupa eskatolojik mitinin İskandinav versiyonu söz konusudur daha sonraki olası etkiler dana renkli bir imgelem ve dokümanlı ayrıntılar eklemekten öteye gitmemiştir

Korunabilmiş parçalardan bir nukme var olacak olursa Cermenlerin dını, Avrupa'nın en karmaşık ve en özgün dinlerinden biriydi En dikkat çekici yönü, Akdeniz, Doğu veya Kuzey Asya kökenli çok sayıda yabancı dinsel düşünce ve tekniği özümseyerek Hint-Avrupa mirasını yenileme ve zenginleştirme yetisidir Hindu sentezinde (§ 135) ve Roma dınının oluşumunda da (§ 161) benzer bir süreç fark edilmektedir Ama Cermenlerdeki dinsel yarancılığı, Hristiyanlığa geçişleri de dümura uğratamamıştır En güzel manzuman destanlardan biri olan, VIII yüzyılda İngiltere'de söylenmiş *Beowulf*, Hristiyan düşüncelerin etkisi sayesinde, kahramanlık mitolojisinin kıtadaki benzer yaratımlardan daha tam ve daha derin bir biçimde sunmaktadır⁹² En etkileyici *agnarök* betimlemelerinden biri, Gosforth'ta (Cumberland) taş bir haç üzerine yontulmuştur amanın diğer yüzünde İsa'nın

⁹¹ Bu son ayrıntı özetlediğimiz eskatolojik senaryoya çelismektedir, çünkü dünyanın sonu Yggdrasil'in yıkılmasıyla tamamlanmıştır

⁹² Krş A Margaret Arant, "The Heroic Pattern," s. 149-164 vd Diğer yandan nenakıbnâme edebiyatı *Heidensagen* de ortaya konduğu biçiminde kahirmanca hayat örneğine öykünmektedir aynı s. 165

Çarmıha Gerişi tasvir edilmiştir.⁹³ Aslında Cermenlerin bazı dinsel yaratımları erken ortaçağda Hristiyanlıkla sembiyoz veya Hristiyanlığa muhalefet içinde gelişmiştir. Ortaçağ krallığının dinsel saygınlığı sonuçta Cermenlerin eski anlayışından kralın tanrısal atanın temsilcisi olduğu manasından türemiştir. Hukumdarın "gücü," evrensel düzenin hem temeli hem güvencesi olan dünyaüstü kutsal bir güce bağlıdır.⁹⁴ Kahramanlık mitolojisinin uzantısı ise zenginleşmiş ve yeniden değer yüklenmiş bir halde, Şövalyelik kurumunda ve Saint-Georges, Sör Galahad veya Parsifal efsanelerinde karşımıza çıkar (krş. c. III).

178. Traklar, Tarihin "Büyük İsimlileri"— En eski Trak kültürü, önemli bir tunç çağı kalıntısıyla Ukrayna'dan gelen yarı göçebe halkların katkılarının sentezi olarak ortaya çıkmıştır. Trakların etnogenesi Dnyester, Kuzey Karpatlar ve Balkanlar arasında kalan oldukça geniş bir bölgede gerçekleşmiştir. MÖ VIII yüzyılın sonuna doğru Kimmerlerin akınları sanat ve savaşa bazı Kafkas unsurlarını katmıştır. MÖ V yazılıda yazan Herodotos Trakların, Hintlilerden sonra en kalabalık halk olduğunu belirtiyordu. Ama onların siyasi tarihte oynadıkları rolden bir iz kalmamıştır. Geriye Yaklaşık olarak MÖ 429'da Makedonya'ya saldırabilecek kadar güçlü Odrysis Krallığı (Meriç vadisinde), bir yüzyıl sonra II. Philippos döneminde özerkliğini yitirdi. Büyük İskender de babasının yayılmacı siyasetini sürdürdü. Yaklaşık olarak MÖ 335'te Get-Dağyalıların ülkesini fethetmek ve onlara boyun eğdirmek üzere Tuna'yı geçti. Seferin uğradığı başarısızlık, bu Trak kabilelerinin bağımsız kalmasını ve ulusal örgütlenmelerini gerektirmelerini sağladı. Güney Traklar kesin bir biçimde Helenizm yörüngesi içine katılırken, Dağya ancak MS 107'de Roma eyaleti oldu.

Sanki aynı bahtsızlık, Trakların ve Get-Dağyalıların dinsel yaratımlarının da peşini bırakmamış gibidir. Yunanlar Trak dinselliğinin özgünlüğünü ve gücünü çok erken bir çağda kabul etmişti. Çeşitli rivayetlere göre, Dionysosçu hareketin çıkış noktası (§ 122) ve Orpheusçu mitolojinin (§ 180) büyük bölümünün geçtiği yer Trakya (veya Frigya) idi. *Charmides* de (156 b.), Sokrates de öğrencileri ve uygulamaları Yunan hekimlerinden üstün olan "Trak kralı Zalmoksis"ın hekimlerinden hayranlıkla söz ediyordu. Ama Herodotos'un mitsel-ritüel Zalmoksis senaryosu

⁹³ K. Berg, "The Gosforth Cross," s. 27 vd. Davidson, *Gods and Myths*, s. 207 vd. Aynı kilisede Thor'u Büyük Yılanı denizde avlarken gösteren bir taş da (anlaşıldığı kadarıyla bir hac parçası) bulunmuştur.

⁹⁴ Krş. Otto Höfler, *Germanische Sakralkönigtum*, I, s. xxi vd. 350 vd.

hakkında nak.ett.ğı bazı değerli bilgiler dışında, Trak ve Trak Get dinleri hakkında az sayıda ve ancak yaklaşık bilgilere sahibiz. Özellikle Roma İmparatorluğu çağında çok fazla dinsel anıt bulunduğu doğrudur bununla birlikte yazılı tanıklık olmadığı için bunlara ancak tereddütü ve geliş geçici yorumlar getirilebilmektedir. Tıpkı Keltlerde görüldüğü gibi, Trak ve Get-Daça ruhban kesimi ve keşişleri yazıdan kuşku duyuyordu. Mito.oji, teoloji ve ritüeller hakkında elimizde bulunan kısırlı bilgiler Yunan ve Latin yazarları tarafından onların Yunanca ve Latince çevirileri aracılığıyla aktarılmıştır. Eğer Herodotos Hellespontos (Çanakkale) Yunanlılarıyla bazı konuşmalarını kaydetmeseydi mısıl-ritüel Zalmoxis senaryosu, hatta Gebe.eizis'in ismi bile bilinmeyecekti. Gerçi Slav ve Baltık halklarında, hatta eski Cermenlerde ve Keltlerin soyundan gelenlerde olduğu gibi, Trakların dinsel mirası Balkan halklarının ve Rumenlerin halk âdetlerinde ve folklorunda kaçınılmaz bozulmalarla birlikte de olsa korunmuştur. Ama Avrupa'nın folklorik geleneklerinin genel dinler tanrı, perspektifinden çözümlenmesi henüz emekleme döneminde.

Herodotos'a göre⁹⁵ Traklar "Ares, Dionysos ve Artemis'e tapıyor, bununla birlikte kralları en büyük saygıyı ataları saydıkları "Hermes'e gösteriyordu. Yunanca çeviriyile birlikte daha da içinden çıkılmaz bir hal alan bu kısacık bilgiden hareketle, Trakların özgün panteonu yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır. Homeros'tan⁹⁶ Vergilius'a kadar⁹⁷ rivayetler savaş tanrısı Ares'in vatani olarak Trakya'yı göstermişti. Diğer yandan Traklar savaşçılık yetenekleri ve olamı umursamamalarıyla ün yapmıştı. Dolayısıyla "Ares" tipinde bir tanrının onların panteonunun önderi olduğu kabul edilebilirdi. Bununla birlikte gördüğümüz gibi (§ 176), Cermenlerin eski gök tanrısı Tiwaz, Romalılar tarafından Mars ile özdeşleştirilmişti. Demek ki Trak "Ares"ının sonradan fırtına ve savaş tanrısı haline gelen bir gök tanrısı olması mümkündür.⁹⁸ O zaman "Artemis" de Trak tanrıçaları Bendis veya Kotyo'ya (Kotys) benzeyen bir yer tanrıçasıydı, Herodotos Trakya dağları ve ormanlarının vahşi doğası nedeniyle onu orneğin "Demeter" değil de "Artemis" diye adlandırmayı tercih etmişti belki de.

⁹⁵ V 7

⁹⁶ *Ilyada*, XIII, 301, vb.

⁹⁷ *Aen*, III, 357

⁹⁸ Zaten adının ikinci bölümü, *sardos*, "böğürmek, ağulamak" anlamına geçen **suer* kökünden türetilmiş tanrı Zbelsurdos bilinmektedir, demek ki Yunanlılar tarafından doğru biçimde Zeus Keraunos olarak adlandırılan bir fırtına tanrısı söz konusuydu. Krş. M. Eliade *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 58 ve dipnot 87.

Eğer bu okuma önermesi" kabul görürse, en eski Traklarda fırtına tanrısıyla Yeryuzu Ana arasındaki kutsal evlilik örnek mitinin bulunduğu da varsayılabilir. "Dionysos" bu birleşmenin ürünü olsa gerekki Yunanlar, Dionysos'un Trak dilindeki isimlerini biliyordu. En yaygınları Sabos ve Sabazios'tu.⁹⁹ Trak Dionysos'u tapımı, Euripides'in *Bakkhalar* da değindiği ritüelleri anlatmaktadır (krş. § 124, Torenler gece,eri dağlarda, meşae.eerin ışığında yapıyordu, vahşi bir muzik (tunc kazanlardan, zillerden ve flütlerden çıkan sesler) manan anı sevinç çılgınları aıp, dönüp duran bir halka biçiminde çilginca dans etmeye teşvik ediyordu. "Bu düzensiz ve yıpratıcı danslara en çok kadınlar kendilerini bırakıyordu; giysileri tunafı, anlaşıldığı kadaniyla tılkı postlarından yapılmış, uzun, bol ve kenarları dalgalı giysiler olan *bessares* giymişlerdi tılkı postlarının üstünde oğlak postları, başlarında ise muhtemelen boynuzlar vardı"¹⁰⁰ Ellerinde Sabazios'a adanmış yılanlar, hançerler veya thyrsos'lar tutuyorlardı. Doruk noktasına "kutsal çılgınlığa" ulaştıklarında kurban toreni için seçilmiş hayvanları yakalayıp paramparça ediyor, etlerini çiğ çiğ yiyorlardı. Ritüel biçiminde çiğ et yerme (*omophagia*) tanrıyla özdeşleşme sürecini tamamliyordu ritüele katılanların adı artık Sabos veya Sabazios'tu.¹⁰¹

Kuşkusuz Yunan Bakkhalarında olduğu gibi, geçici bir "tanrılaşma" söz konusudur. Ama esnime deneyimi özgül dinsel vasıfları, öncelikle de kehanet yeteneklerini ortaya çıkarabiliyordu. Yunan Dionysosculuğundan farklı olarak, Trak kâhnhk sanat, "Dionysos" tapımıyla ilişkiydi. "Dionysos" kâhını belli bir kabile, Bessiler belıliyordu, tapınak yüksek bir dağın üstündeydi¹⁰² ve kâhin kadın, tıpkı Delphoi'deki Pythia gibi, "esnime" hali içinde gelecekte haber veriyordu.

Esnime deneyimleri ruhun yalnızca özerk olmakla kalmayıp tanrısallıkla bir *mistik birleşme* yaşayabileceği inancını güçlendiriyordu. Ruhun esnime tarafından belirlenen bedenden ayrılışı bir yandan insanın özündeki ıklığı, diğer yandan da "tanrılaşma"nın sonucu olan ve tamamen tinsel nitelikte bir ölüm sonrası hayat

⁹⁹ Bkz. E. Rohde, *Psyche*, s. 269, dipnot 1'de sayılan kaynaklar. Bir diğer tanrı adı "uzun bir tılkı postu giymiş" manasına gelen, Bassareus'tu. Atina'daki Sabazios ritüelleri hakkında, bkz. *Histoire des croyances*, c. I, § 124.

¹⁰⁰ Rohde *ag. y.*, s. 274.

¹⁰¹ Bkz. Rohde, s. 275 dipnot 1'de sayılan kaynaklar. Tanrı ile esnik birleşmeyi tamamlayan "coşku" halı konusunda bkz. Rohde s. 279, dipnot 1-5'teki referanslar.

¹⁰² Herodotos (VII, 111) Bessileri, Satrailerin bir boyu olarak kabul eder, ama başka yazarlar (Polybios, Strabon, Pannius vb) onları daha doğru bir biçimde özerk bir halk olarak tanıtır. Trak kâhınlığı konusunda, bkz. Rohde *ag. y.*, s. 281 vd.

olasılığını ortaya koyuyordu. Ruhun ölüm sonrası belirsiz ve ancak yaklaşık biçimde tahmin edilebilen hayatta kalışına ilişkin antik inançlar giderek değişti ve sonunda ruhgöçü düşüncesine veya ruhun ölümsüzlüğü konusunda farklı anlayışlara vardı. Bu tür anlayışlara yol açan esneme deneyimleri muhtemelen her zaman "Dionysosçu" türde, yani orijini niteliğinde değildi. Bazı otlar veya çile (ünziva, vejetaryen perhiz, oruç vb) ve dua yoluyla da esnemeye yol açılabilir. ⁰³

Yunanistan'da, Orpheusçuluk adıyla bilinen dinsel anlayışlar ve uygulamalar benzer çevrelerde gelişmiştir (krş. § 180 vd). Bedenden ayrılan ruhun ölümsüzlüğüne inanç ve üstün mutluluğa erişeceğinin kesinliği bazı Trak kabilelerinde ölümün hastalıklı denebilecek kerteğe yükseltilmesi ve varoluşun değerini yitirmesine yol açmıştır. Traus'lar bir çocuk doğduğunda dövünüyor, ama ölümlerini sevinç içinde toprağa veriyordu. ⁰⁴ Birçok antik yazar Trakların savaşta ki sıradışı cesaretini eskatolojik inançlarıyla açıklıyordu. Hatta Marcellus Capella (VI, 656) onların "tam bir ölüm açlığı"na sahip olduğunu ileri sürüyordu (*appetitus maximus mortis*) çünkü "ölmek onların gözünde güzel bir şeydi." Rumenlerin ve Güneydoğu Avrupa halklarının bazı folklorik yaratılarında ölüme verilen bu dinsel değer fark edilmektedir. ⁰⁵

Herodotos'a göre yalnızca "krallar"ın, yani asker aristokrasinin büyük saygı gösterdiği "Hermes"e gelince, oru tanımlamak güçtür. Herodotos güneş tanrısına, başka kaynaklarda böyle bir tanrı geniş ölçüde bulgulansa da, hiç değinmez. ⁰⁶ O halde Trakların "Hermes"i bir güneş tanrısı olarak görülebilir. Birkaç yüzyıl sonra "Atı Kahraman" denen anlatılar Balkanlar da çoğalır, Atı Kahramanı ise Apollon'la

⁰³ Traklarda (Pomponius Mela, II, 21) ve İskitlerde (Herodotos, IV, 73) kenevir tohumları, Massagetlerde bazı "meyveler"ın dumanı (Herodotos, I, 202). Strabon (VII 3, 3), Mysialıların her türlü erli gıdadan uzak durduğunu bal, süt ve peynirle yetindiklerini ve bu nelerle onlara hem "Tanrı'dan korkanlar" (*theosebeis*) hem de "dumanda yuruyanlar" (*kapnobatai*) dengliğini Posidonius'a dayanarak nakletmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu terimler halkın tümünü değil bazı dinsel kaslıları ifade etmektedir. *Kapnobatai*'ler herhalde esnek kendinden geçme haline girebilmek için kenevir dumanını kullanan dansçılar ve "şaman"ları (krş. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 50-67). Strabon, Trakların içinde kadınlardan uzakta yaşayan, kendilerini tanımlayan adayan ve "her türlü korkudan kurtulmuş" bir halde yaşayan, kutsal adıyla bilinen manzevi dindarlar bulunduğunu ekler (VI.1, 3, 3).

⁰⁴ Herodotos, V, 4.

⁰⁵ Krş. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, böl. V ve VIII.

⁰⁶ Bkz. Pettazzoni, "The Religion of Ancient Thrace" s. 84 vd.

özdeşleşmiştir.¹⁰⁷ Bununla birlikte, Herodotos'un değindiği "krallık" teolojisini hiç aydınlatmayan daha geç tarihli bir anlayış söz konusudur

179 Zalmoksis ve "Ölümsüzleşme"— Aynı tarihçi Geilerin "Trakların en yığıt ve en doğru halkı" olduğunu açıklar.¹⁰⁸ Herodotos "kendilerinin olumlu olduklarına inanmazlar" diye devam eder ve bunun ne anlama geldiğini açıklar "Hiç ölmediklerini ve ölen kimsenin gıdıp tanrısal ruh Zalmoksis'e, ya da içlerinden bazılarının verdikleri adla, Gebeleizis'e kavuşacağına inanırlar."¹⁰⁹ Gebeleizis adı edebiyatta ilk —ve son— kez ortaya çıkmaktadır. Daha önce Tomaschek bu tanrı adının Trak tanrısı Zbelsudros Zbeliurdos'un bir koşutu olduğunu saptamıştı.¹¹⁰ Gebeleizis de upkı Zbelsurdos gibi, bir fırtına tanrısı veya daha doğrusu adının Hint-Avrupalı *guer, "parlamak" kökünden türediğini bel.iten Walde-Pokorný ve Deceŭ'e bakılacak olursa, eski bir gök tanrısı olmalıydı.¹¹¹ Daha ilerde üzerinde duracağımız bir ritüel olan, bir habercinin Zalmoksis'e kurban edilişini anlattıktan sonra, Herodotos şunu ekler "Şimşeg'e ve yıldırıma karşı gökyüzüne ok atıp kendi tanrılarının gözünü korkutmaya kalkışan Traklar bunlardır zira orada kendilerininkinden başka bir tanrının bulunabileceğine inanmazlar."¹¹²

Herodotos'un tanıklığına rağmen (bu tanıklığın gramer ve üslup olarak şaşırtıcı bir ölçüde içinde ifade edildiği doğrudur, Zalmoksis ve Gebeleizis'i tek ve aynı tanrı olarak kabul etmek zordur. Yapıları farklıdır, tapımları birbirine hiç benzemez. Heride de göreceğimiz gibi. Zalmoksis bir fırtına tanrısının hiçbir özelliğine sahip değildir. Ok atışına gelince, Herodotos'un bu ritüelin anlamını tam kavrayıp kavrayamadığı kuşkuludur. Büyük olasılıkla tehdit edilen tanrı (Gebeleizis) değil, bulutlarda tezahür eden şeytani güçlerdir. Başka bir deyişle, olumlu bir tapım davranışı söz konusuydu. Karanlıkların ıdısları üzerine ok yağdırılarak yıldırımlar tanrısına öykünülüyor veya ona dolaylı yoldan yardım ediliyordu.¹¹³ Her ne olursa

¹⁰⁷ Krş. Gavril Kazarow, *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, I, No. 528 835 vb., Pettazzoni a.g.y., s. 87 vd.

¹⁰⁸ IV, 93.

¹⁰⁹ IV, 94, çev. P.-E. Legrand (Türkçede M. Ökmen çevirisi).

¹¹⁰ *Die alten Thrakern*, II, s. 62.

¹¹¹ A. Walde ve J. Pokorný, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* I, 643, D. Deceŭ, *Charakteristik der Thrakischen Sprache*, s. 73-81. Ama ayrıca bkz. C. Poghirc "Considerations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis" s. 359.

¹¹² IV, 94.

¹¹³ Krş. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 59 vd.

olsun şunu kabul etmek gerek ki, bir tek belgeye dayanarak Gebeleizis'in işlevini ve "tarih"ini yeniden oluşturamayız. Herodotos'tan sonra Gebeleizis adının bir daha anılmaması, mutlaka onun tapımının yok olduğu anlamına gelmez. Ya başka bir tanrıyla birleştirildiği, ya da değişik bir isimle yaşamaya devam ettiği varsayılabilir.¹⁴

Herodotos'un naklettiği en değerli bilgiler Zalmoksis mitine ve tapımına ilişkindir. Hellespontos ve Pontos Euxenos (Karadeniz) Yunanlarının anlattıklarından öğrendiğine göre, Zalmoksis eskiden Pythagoras'ın kolesiymiş. Azat olduktan sonra büyük bir servet kazanmış, yurduna çok zengin olarak dönmüş. Irakları yaşayışları zor, oldukça kaba insanlar oldukları için, Zalmoksis onları uygarlaştırmaya girişmiş "Sofrasını herkese açmış, bir çeşit toplantı yeri haline getirmişti, orada ülkesinin deni gelenlerine bir yandan şölenler düzenliyor, bir yandan da ne kendisinin, ne konuklarının ne de gelecek kuşakların öğesini, hepsinin bir yere gideceklerini öğretiyordu." Bu arada "yeraltında bir ev yaptırıyordu" orası hazır olunca "oraya indirdi ve üç yıl orada yaşadı. Irakları bir ölü için yaptıkları gibi onun için de uzulüyor, ağlıyorlardı. Dördüncü yıl ortaya çıktı. Ve onları dediklerine böyle mandırdı. Zalmoksis işte böyle yapmış diye anlatırlar." Herodotos ekler "kendi düşüncem, söylemem gerekirse, olayı inkâr etmemekle beraber ancak sınırlı olarak inanabildiğim, söyleyeceğim, bildiğim bir şey varsa, o da Zalmoksis'in Pythagoras'tan yıllarca önce yaşamış olduğudur. Bununla beraber Zalmoksis adında bir adam varmış, ya da bu Getlerin ulusal tanrısıymış, bence önemli değil."¹⁵

Doğal olarak bu metin anıkt dünyada, Herodotos'un çağdaşlarından son Yeni Pythagorasçılara ve Yeni Platonculara kadar büyük bir etki yapmıştı. Nakledilen öykü tutarlıdır. Hellespontos Yunanları veya bizzat Herodotos, Zalmoksis, onun öğretisi ve tapımı hakkında öğrendiklerini Pythagorasçı yapıda bir tinsel perspektif içinde birleştirmişlerdir. Demek ki, Get-Daça tanrısının tapımı ruhun ölümsüzlüğü, manasını ve erginlenme türünde bazı ritüelleri içermektedir. Herodotos'un veya onun bilgi kaynaklarının akılcılığı ve Eumerosçuluğu sayesinde tapımın mysteria

¹⁴ İlyas Peygamber hakkındaki Ramen folklorik mitolojisinde firına tanrısına özgü birçok unsurun yer alması, Gebeleizis'in -o dönemdeki adı ne olursa olsun- en azından Daça'nın Hristiyanlaşığı sırada hâlâ etkin olduğunu kanıtlamaktadır. Daha sonra büyük rahip ve ruhban sınıfının da teşvik ettiği bir dinsel bağdaştırma sonucu, Gebeleizis ile Zalmoksis'in birbirine karıştığı da kabul edilebilir (bkz. bu bölümün sonu.)

¹⁵ [V 95-96, (çev. M. Ökmen)]

niteliği anlaşılmaktadır.¹¹⁶ Nitekim, Getler “ölümsüz olduklarına inan” bir halktır, d.y.e yazar Herodotos,¹¹⁷ “çünkü hiç ölmediklerini ve ölen kimsenin Zalmoksis’e kavuşacağını düşünürler.”¹¹⁸ Bununla birlikte *athanatizein* fiili,¹¹⁹ “kendini ölümsüz sanmak” değil, “kendini ölümsüz kılmak” anlamına gelir.¹²⁰ Bu “ölümsüzleşme” bir erginlenme ritüeli aracılığıyla elde ediliyor, bu da Zalmoksis’in kurdugu tapımı Yunan ve Helenistik *mysteria*larına yaklaşıyordu (krş. § 205). Törenleri tam anlamıyla bilmiyoruz ama Herodotos’un naklettiği bilgiler mitsel-ritüel nitelikte bir “ölüm” (gizlenme) ve “yeryüzüne dönüş” (tezahür) senaryosuna işaret ediyor.

Yunan tanrı, Zalmoksis’e özgü ritüeli de naklediyor.²¹ Her dört yılda bir^a tanrıya “dikelerimi iletmek”le görevli bir haberci seçip gönderirler. Birkaç adam ellerinde üç küçük mızrak tutar,^b kura ile seçilen ise havaya atılır yere düşerken mızrakların sıvrı uçları bedenine saplanır. Bu kurban töreni bir mesaj iletilmesine olanak veriyor, başka bir ifadeyle *Getlerle tanrıları arasındaki doğrudan ilişkiyen yeniden, başlangıçta, Zalmoksis de aralarındayken var oldukları şekliyle güncelleştiriyor*du. Bir anlamda habercinin kurban edilmesi ve gönderilmesi tapımın kuruluşunun (ritüel içinde gerçekleştirildiğine göre) simgesel tekrarıydı. Zalmoksis’in aç yıl gizlendikten sonra ortaya çıkışı beraberinde getirdiği bütün sonuçlarıyla özellikle de ruhun ölümsüzlüğünün ve eniştiği, üstün mutluluğun güvence altına alınmasıyla birlikte yeniden güncelleniliyordu.

Bazı eski yazarlar ve aynı zamanda birçok modern bilgin Zalmoksis’i bir yandan Dionysos ve Orpheus’la, diğer yandan da mitsel veya güçlü bir şekilde mitselleştirdi.

¹¹⁶ Belki de Herodotos bu nedenle kaynaklarından bilgi almışsa bile ki bu kesin değildir) ayrımı vermekten kaçınmaktadır. Onun *mysteria*’lar konusunda fazla konuşmadığı bilinmektedir. Ama Herodotos, Zalmoksis’in Pythagoras’ın kölesi olduğu hakkına inanmadığını, tam tersine Get tanrısının Pythagoras’tan daha eski olduğunu düşündüğünü belirtmektedir ve bu önemli bir ayrımdır.

¹¹⁷ IV, 93

¹¹⁸ IV, 94

¹¹⁹ Krş. V, 4

¹²⁰ Krş. İ. M. Linforth, “*Ha athanatizontes*, Herodotos IV, 93-94,” *Classical Philology*, 93, 1918, s. 23-33

²¹ IV, 94

^a M. Ökmen çevirisinde “beş yılda bir” –çn

^b M. Ökmen çevirisinde, “içlerinden üç kişi ellerinde bir küçük mızrakla ortaya çıkar” –çn

rilmiş kişiliklerle ilişkilendirmiştir.²² Bu kişiliklerin ayırt edici niteliği, ya şamancıl bir teknik, ya kehanet, ya da ölümler dışına yaptıkları işlerdir (*katabasis*). Ama Herodotos'un Zalmoksis hakkında bize naklettikleri, şamanist veya şamancıl mitolojiler, inançlar ve tekneler sistemi içinde yer almaz. Tam tersine, yukarıda gördüğümüz gibi, onun tapımının en özgül unsurları (*andreon* ve rörensel şöenler, "yeraltı barınağı"nda gizlenme ve dört yıl sonra tezahür etme, ruhun "ölümsüzleşmesi" ve öteki dünyada mutlu bir varoluşa ilişkin öğretiler), Zalmoksis'i *mysteria*'lara yakınlıktır.²³

Milattan hemen sonra Strabon²⁴ Posidonius'un (y. MÖ 135-50) topladığı belgelere dayanarak Zalmoksis mıtının yeni bir versiyonunu sunar. Zalmoksis Pythagoras'ın kölesiydi, bununla birlikte efendisinden ölümsüzlük öğretisini değil, "gök cisimleri üzerine bazı şeyler," yani gökteki bazı işaretlerden hareketle gelecekteki olayları haber verme ilmini öğrenmişti. Strabon buna Mısır yolculuğunu ekler, Mısır tam bir büyü ülkesidir. Zalmoksis astronomi bilgisi, büyü ve kehanet güçleri yardımıyla kral tarafından yönetime ortak edilmeyi başarır. "Onların ülkesinin en çok sayılan tanrısı"nın büyük rahibi ve kahni olan Zalmoksis, kutsal Kogainon dağının tepesindeki bir mağaraya çekilmiş, orada kralla hizmetkârlarından başka kimseyle görüşmemiştir ve daha sonra "ona bir tanrıya seslenir gibi seslenilmiştir." Strabon Getlere Boerebista hükmederken söz konusu dinsel görevin Dekaneus tarafından yerine getirildiğini ve Zalmoksis'in öğrettiği canlı varlıklardan uzak durma konusundaki Pythagorasçı kuralın şu ya da bu biçimde hââ sürdüğünü" ekler.²⁵

Posidonius ve Strabon'un bizi bilgilendirdiği Get-Daçyalıların dininin yeni evresinde, Zalmoksis'in karakteri hussedilir ölçüde değişmiş gibidir. Öncelikle, *tanrı* Zalmoksis'le, sonunda aynı adla tanrılaştırılan onun büyük *rahibi* özdeşleştirilmiştir. Üstelik, Herodotos'un anlattığı şekliyle, *mysteria* yapıları bir tapımdan hiç söz edilmemektedir. Sonuç olarak Zalmoksis tapımına bir yandan kralın iktidar ortağı ve başdanışmanı olan, diğer yandan da dağın tepesinde inzivaya çekilmiş olarak

¹²² Abans, Prokonnesoslu. Ansteas, Klazomenes, Hermotimus, Giritli Epimerides, Pythagoras vb., krş. § 182 vd.

¹²³ Yine bu anlamda, Dionysos *mysteria*'larının Dionysos'una da benzetilebilir, krş. § 206.

¹²⁴ *Geographia*, VII 3, 5.

¹²⁵ Strabon, Boerebista'nın (MÖ 70-44) kariyerini anlattığı bir başka bölümde (VII 3, 11), Dekaneus'u bir büyücü (*gōēs*) yalnızca Mısır'a yolculuk etmekle kalmamış, tanrının iradesini kendisine gösterdiklerini iddia ettiği bazı işaretleri de ciddi olarak öğretilmiş bir adam olarak betimler: "kısa sürede kendisi ne tanrı gözüyle bakılmaya başlanmıştı."

yaşayan bir büyük rahip egemendir, ve bu tap.m. etli besinleri reddettiği için "Pythagorasçıdır" Zalmoksis "mysteria"sının erginleyici ve eskatolojik yapısının Strabon'un çağında hala ne ölçüde geçerli olduğunu bilmiyoruz. Ama eski yazarlar bazı keşiflerden ve din adamlarından söz etmektedir ve muhtemelen bu "kutsal uzmanları," Zalmoksis tapımının "mysteria'cı" geleneğinin uzantısıydı.¹²⁶

¹²⁶ Kırş. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 67 vd Strabona bir başka ayrıntı da önemli görünmektedir: Zalmoksis -t.p.kı yakın geçmişte Dekaneus gibi- özellikle astronomi ve kehanet bilgileri sayesinde bu denli mucizevi bir kariyere sahip olabilmştir. Jordanes MS VI. yüzyılda ama daha eski tarihli kaynaklara dayanarak, Daçya rahiplerinin astronomiye ve doğa bilimleri gösterdiği ilginç sıradışı terimlerle betimliyordu (*Getica* XI, 69-71). Gök cisimleri hakkındaki bilgiler üzerinde ısrarla durulması doğru bilgileri yansıtabilir. Gerçekten de gök güneş simgeselliği açık olan Sarmizegetuza ve Costeşti tapınaklarının bir takvim işlevine sahip olduğu düşünülebilir. Bkz. Hadrian Daicoviciu, "Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetuza", aynı yazar, *Dacia*, s. 194 vd, 210 vd.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 169. Keltlerin tarihöncesi için, bk. M. E. Manen "Où en est la question des champs d'urnes?" (*L'Antiquité Classique*, 17 1948, s. 413-444); E. Sprockhoff, "Central European Urnfield Culture and Celtic La Tène," *Proceedings of the Prehistoric Society*, 1955, s. 257-281; P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens. Problèmes archéologiques* (çev. R. Lantier Payot, 1961), s. 241 vd.; G. Devoto, *Origini indoeuropee* (Floransa, 1962), s. 389 vd.; Stuart Piggott, *Ancient Europe* (Edinburgh 1963), s. 215 vd. (mükemmel kaynakça s. 261-266) aynı yazar, *The Druids* (Londra, 1968), s. 9-24; Richard Pittom, "Das Mittele-Metallikum – Die Frühzeit der indogermanischen Einzelvölker Europas," *Anzeiger d. Öst. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1972, No. 5, s. 14-29.

Keltlerin tarihi ve kültürü üzerine geniş kütüphane içinden şu eserleri sayalım: H. Hubert, *Les Celtes*, 2 cilt (1932); A. Grenier *Les Gaulois* (Paris, 1945); T. O'Ranilly *Early Irish History and Mythology* (Dublin, 1946); T. G. F. Powell, *The Celts* (Londra, 1958); Jan de Vries, *Kelten und Germanen* (Bern ve Münih, 1960); J. Philip, *Celtic Civilization and Its Heritage* (Prag ve New York, 1962); C. F. C. Hawkes, "The Celts: Report on the Study of Their Culture and Their Mediterranean Relations, 1942-62" (*Rapports et Commentaires VIII^e Congrès International d'Archéologie Classique* içinde, Paris, 1963, s. 3-23); Nora Chadwick, *The Celts* (Pelican Books, 1966, ancak bununla birlikte bkz. Piggott, *The Druids*, s. 193); Anne Ross, *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition* (Londra, 1967); Helmut Birkhan, "Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit," *Österreichische Akad. d. Wissenschaften: Phil.-hist. Klasse*, 272, 1970, s. 1-636; Jean-Jacques Hatt *Les Celtes et les Gallo-Romains* (Archaeologia Mundi, Cenevre, Paris, Münih, 1970; mükemmel resimler).

Kelt dini üzerine Yunanca ve Latince metinler: Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae* içinde yayımlanmıştır (3 cilt, Berlin, 1934-36); Almancaya çevrilmiş bir metin seçkis: Wolfgang Krause tarafından yayımlanmıştır *Die Kelten (Religionsgeschichtliches Lesebuch* içinde 2. baskı, Tübingen, 1929, 46 s.). Diğer kaynaklar (Galya yazıtları, heykeller, tunç, heykeltakılar, bezemeli vazolar üstündeki anıtlar tasvirleri) üzerine kaynakça için, bkz. Paul-Marie Duval, *Les dieux de la Gaule* (Payot, 1976), s. 129-130.

Keltlerin dini hakkında toplu eserler: M.-L. Sjoested, *Dieux et héros des Celtes* (Paris, 1940); Vendryès, "La religion des Celtes" (*Mana, Les religions de l'Europe ancienne* içinde, c. III, Paris, 1948, s. 239-320, aynı bir tanrılar dizini); A. Rees ve B. Rees, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales* (Londra, 1961); J. de Vries, *Keltische Religion* (Stuttgart, 1961) Fr. çev. *La religion des Celtes*, Payot 1963; Anne Ross, *Pagan Celtic Britain* (mükemmel kaynakça s. 489-503); Françoise Le Roux, "La religion des Celtes" (*Histoire des Religions* içinde, Pléiade'in çıkardığı ansiklopedi, c. I, 1970, s. 780-840); Paul-Marie Duval *Les dieux de la Gaule* (1976, 1957'deki eserin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskısı).

Önemli tapınakları ve kutsal mekân simgeselliği hakkında, krs. K. Schwarz, "Zum Stand der Ausgrabungen in der spätkeltischen Viereckshanze von Holzhausen" (*Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpf.*, 1962 s. 21-77) Piggott, *Ancient Europe*, s. 230 vd. Ortacağ

İrlanda'sında Merkez ve "kutsal coğrafya" simgesi.İği için, krş. A ve B. Rees, *Celtic Hentag y*, s. 146 vd

Kafatasları tapımı hakkında, bkz P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes* (Bruges, 1954) ve özellikle Anne Ross, *Pagan Celtic Britain* s. 94-171, şek 25-86 ve levha 1-23 (s. 155 vd. Hristiyanlığa geçişten sonra tapımın süreklilik göstermesi)

§ 170 Kelt kültürünün arkaikliği ve eski Hindistan'la koşuluk konusunda. bkz G. Dumézil *Servus et la Fortune* (1942); Myles Dillon, "The Archaism of Irish Tradition," *Proceedings of the British Academy* 33 1947, s. 245-264, aynı yazar, "The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition," *Modern Philology*, 44 1947, s. 137-140; aynı yazar "Celt and Hindu," *Vishveshvaranand Indological Journal* I, Eylül 1963 s. 1-21, J. E. Caerwyn Williams "The Court Poet in Medieval Ireland," *Proc. Brit. Acad.*, 57, 1971, s. 85-135. Ayrıca bkz D. A. Binchy, "The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts," *Proceedings of the British Academy*, 29 1943, C. Watkins, "Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse," *Celtica* 6, 1963, s. 194 vd, R. Schmidt *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (Wiesbaden, 1967), s. 61 vd. Myles Dillon, öldükten sonra yayımlanan *Celts and Aryans* adlı kitabında (Simla, 1975) soruna bütünü içinde yeniden ele almıştır. morfoloji ve sözdizimi (s. 32 vd), "kurtuvazi" [courtierse, ortaçağ uygarlığında senyör saraylarında geliştirilen ve belirli bir lirik üzege dayanan edebiyat] şun ve destansı anlatı (s. 52 vd) toplumsal kurumlar (s. 95 vd) din (s. 125 vd) Ayrıca bkz Hans Hartmann, *Der Totenkult in Irland* (Heidelberg, 1952), K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition A Window on the Iron Age* (Cambridge, 1964), H. Wagner, "Studies in the Origin of Early Celtic Tradition," *Erta*, 26, 1975 s. 1-26

Keltlerde üçlü toplumsal bölünme üzerine, bkz G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des indo-Européens* (Bruxse., 1958), s. 11 "Caesar'ın fethettiği yoz putperest Galya'nın toplumsal yapısını betimleyen bilgilerle Hristiyanlığa geçişinden az sonraki İrlanda hakkında bilgi veren metinler karşılaştırıldığında, *rīg'in (Sanskritçedeki rā: ın ve Latince'deki reg'in tam fonetik karşılığı) altında şu şekilde oluşmuş bir toplum türü görünür. 1) Her şeye egemen sınırlardan daha güçlü, aşağı yukarı Brahmanlar sınıfı kadar ulusüstü *Druidler* (**dru-uid*) yani "Âlimler" sınıfı rahipler, hukukçular, ravier, 2) Toprağın tek sahibi olan askeri aristokras. İrlanda *flaith*'i, krş. Galya dilinde *vlato*-, Almancada *Gewalt* vb), tam anlamıyla "güç," Sanskritçedeki *kṣatra*'nın, savaşçı işlevinin özünün anlambilimsel açıdan eşdeğeri, 3) Hayvan yetiştiriciler, İrlanda'nın *bó* arıqları, kendilerini yalnızca inek (*bó*) sahibi olarak tanımlayan özgür insanlar (*airg*)" T. G. Powell "Celtic Origins A Stage in the Enquiry" başlıklı incelemesinde (*Journal of the Royal Anthrop Institute*, 78, 1948, s. 71-79) Dumézil'in kanıtlamasını *Jupiter, Mars, Quirinus* s. 110-123) yeniden ele alıp kullanmıştır. krş. S. Piggott *The Druids*, s. 88.

"İrlandalılar adalarının tarihini bir stilalar silsilesi olarak algıyordu, sonndan bir önceki çağdaki halk, Tuatha Dé Danann'lar, Tanrıça Dana'nın kabileleri putperestliğin eski tannarından, özellikle de Keltlere Hint-Avrupalı atalarından miras kalmış tanrılardan kuru odur." Tuatha Dé Danann'ın kurmay heyeti, yüce Dru'dak büyüyle uğraşan büyük tanrı Dagda, kahraman tanrı Ogma, Lug ("tüm mesleklerin tanrısı") ve demirci Gobniu'dan oluşmuştur. En gerçek biçiminde, besin ve zenginlik sağlayıcı tarım olarak gözüken üçüncü işlev, adanın önceki

sakinleri, Fomor'lar tarafından temsil ediliyordu, "Tuatha De Danañ"lar bu şeytan varlıkları yendiler, büyük bölümünü öldürdüler ve geri kalanını evci leştirdiler. Ve işgalci Tuatha De Danañ'lar bu savaşın ve meşhur Mag Tuired zaferinin sonucunda İrlanda'nın tarımsal ve hayvansal refahını sağlayacak gizli açıklaması karşılığında yenilenenin komutanının canını bağışlamaya karar verdi er" (G. Dumézil, *Mythe et Épopée* I, 1968 s. 289 karşı d. pnot I, önceki çalışmalara göndermeler). Jan de Vries de, *La Religion des Celtes* s. 157 ve devamında Dumézil'in bu yorumuna benimsemiştir. Ayrıca bkz. Mylles Dillon, *Celts and Aryans*, s. 96 vd.

Üç işlevli yapıyı gündeme getiren diğer İrlanda destan örnekleri için, bkz. *Mythe et Épopée*, I, s. 602-612 ("Macha uçuşu"), 616-623 ("Britanya adasının uçuşu zulumu"). "Medb kraliçeleri" mitiyle Hindu'nun Mādhavi, yani evrensel, kral Yayatı'nın kızıyla ilgili mit arasındaki yapısal benzerlikler *Mythe et Épopée*, II (1971) V bölüm, s. 331-333'te çözümlenmiştir. Ayrıca bkz. "Nechtan kayusu" *Mythe et Épopée* III (1973), s. 27-34.

Caesar'ın tarihçesinin değeri konusunda, bkz. Michel Ranaud'un yararlı, ama fazlasıyla eleştirel çalışması: *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César* (gözden geçirilip genişletilmiş 2. baskı, Paris, 1966), özellikle din üzerine sayfalar (s. 328-333) "Galya fethi ve Roma'da büyük pontifex olan prokonstül, Galya dını hakkında çizdiği tabloyla izlenecek siyaseti öneriyordu" (s. 333).

"Dev Jupiter" adı verilen sütunlar hakkında, bkz. Werner Müller *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten* (Melsheim am Glan), 1975, zengin bir kaynakça ile birlikte (s. 113-127). Çark simgeselliği konusunda, karşı W. Müller, s. 46 vd., ayrıca bkz. A. Ross, *a.g.y.*, s. 347 vd., 475 vd. R. Pettazzoni, "The Wheel in the Ritual Symbolism of Some Indo-European Peoples," *Essays on the History of Religion* içinde (Leiden, 1954) s. 95-109. J. J. Hatt "Rota flammis circumsepta à propos du symbole de la roue dans la religion gauloise," *Revue archéologique de l'Est*, 1951 s. 82-87.

Dagda hakkında, bkz. J. Vendryès, "La religion des Celtes," s. 263, F. Le Roux, "Notes sur le Mercure celtique," *Ogam*, 4, 1952, s. 289 vd., J. de Vries, *a.g.y.*, s. 45 vd.

Lug hakkında karşı J. Vendryès, "La religion des Celtes," s. 278, 313, J. de Vries, *a.g.y.*, s. 58 vd., P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, s. 27 vd., R. Pettazzoni, "Il dio gallico a tre teste," *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), s. 286-316. R. Lantier, *Wörterbuch der Mythologie* içinde, c. I., s. 132 vd., 138 vd., 141 vd.

Galya Mars'ı hakkında, bkz. J. de Vries, *a.g.y.*, s. 64 vd., P. Lambrechts, *Contributions*, s. 126 vd., F. Thevenot, *Sur les traces des Mars celtiques entre Loire et Mont Blanc* (Dissertationes archaeologicae Gandenses, Bruges, 1955), F. Benoit *Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines* (Aix en Provence 1959).

Ogmios hakkında, bkz. Françoise Le Roux, "Le dieu celtique aux liens de l'Ogmios de Lucien à Ogmios de Dürer," *Ogam*, 12, 1960, s. 209-234, daha eski çalışmaları da tartışmaktadır, J. de Vries, *a.g.y.*, s. 73-79, P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule* s. 79-82. Ogmia'ya gelince bu ad "Gal dilinde olmayan ve Galyalı Ogmios'tan alınmışa benzeyen bir fonetiği ile vermektedir" M. L. Sjoestedt "Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises" (*Études Celtiques*, I, 1936 s. 1-77), s. 7. Diğer yandan Ogmios da Yunancada "soy, dizi, karık" anlamına gelen ogmostan

ahınışıa benzemektedir, ama Yunanca kökenli bu tanrı adının gerisinde bir Kelt dinsel gerçekliği gizlidir.

Tanrı Ogma'ya, esas olarak İrlanda ve Galler Ülkesi'nde bulunmuş, V ve VI yüzyıllara ait 360 mezar yazıtında kullanılmış özel bir afaenin harfleri olan, "ogham"ların babası" denir. Bkz. J. Vendryès, "L'écriture ogamique et ses origines," *Etudes Celtiques*, 4, 1939, s. 83-116 (zengin bir kaynakçayla birlikte) bu işaretlerin alfabelik kullanımı hakkında, kış. L. Gerschel, "Origine et premier usage des caractères ogamiques," *Ogam* 9, 1959, s. 151-173. Bkz. en son çıkan çalışma James Carney, "The Invention of the Ogam Cipher," *Erin*, 26, 1975, s. 53-65.

"Apollon" hakkında, bkz. J. Vendryès, a.g.y., s. 261 vd., 287 (Apollon'la birleştirilen tanrılar), F. Le Roux, "Introduction à une étude de l' 'Apollon' Celtique," *Ogam* 12, 1960, s. 79-72. J. de Vries, *Religion des Celtes*, s. 79-86.

"Minerva" hakkında, bkz. J. Vendryès, a.g.y. s. 261 vd., J. de Vries, a.g.y. s. 86 vd.

§ 171 Lucanus'un saydığı Galya tanrıları hakkında, bkz. P. M. Duval, "Teutates Esus Taranus," *Etudes Celtiques*, 8, 1958-1959, s. 41-58, aynı yazar, "Le groupe de bas-reliefs des 'Nautae Parisiaci'," *Monuments Piot* içinde, 48, 1956 s. 78-85, E. Thevenot, "La pendaison sanglante des victimes offertes à Esus-Mars," *Hommages à Waldemar Deonna* içinde (Liège, 1957), s. 442-449, J. de Vries, a.g.y., s. 53 vd. 105 vd., Françoise Le Roux, "Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus, Lucain et les Scholies Bernoises," *Ogam* 7, 1955 s. 33-38, aynı yazar, "Taranis, dieu celtique du Ciel et de l'Orage," *Ogam* 10, 1958 s. 30-39, 11, 1959, s. 307-324, Anne Ross, "Esus et les trois 'grues,'" *Etudes Celtiques*, 9, 1960-61, s. 405-438, J. J. Haalt, "Essai sur l'évolution de la religion gauloise," *Revue des études Anciennes*, 67, 1965 s. 80-125 (sistemli bir yeniden oluşturma çabası, ama pek inandırıcı değil).

Commenta Bernensia içindeki ortaçağ yorumları çelişkilidir. Teutates önce Mercurius ile, sonra başka bir yerde Mars'la özdeşleştirilir, Esus, Mars ve Mercurius'la, Teutates Dis Pater ve Iupiter'le özdeşleştirilir.

Bir ev yangınında ölüp, sonunda büyük bir fıçıda boğulan İrlanda kralı izlegi üzerine, bkz. Clemence Ramnoux "La mort sacrificielle du Roi," *Ogam* 6, 1954 s. 209-218.

Taranus'ın dilbilimsel ve tarihsel-kültürel çözümlemesi için, bkz. H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, s. 311 vd.

Cernunnos hakkında, bkz. P. P. Bober, "Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity," *American Journal of Archaeology*, 55, 1951, s. 13-51, J. de Vries, a.g.y., s. 112 vd. (kaynakça ile birlikte) Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, s. 180 vd. Val Cammonica'daki taş oyulmuş sahne hakkında, kış. F. Altheim ve E. Trautmann, "Keltische Felsbilder der Val Camonica," *Mit. d. d. archäologischen Institut, Rom Abt.*, 54, 1939 s. 1 vd. Geyigin dinsel simgeselliği üzerine, bkz. M. Eliade, *Images et Symboles*, s. 216. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 146 vd. (kaynakça ile birlikte) Otto Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik* (Heidelberg, 1960), s. 32 vd. ve dipnotlar 66-94, Helmut Birkhan, a.g.y., s. 453-457. Hristiyan Avrupa'da geyik maskasının kullanıldığı ritüeller hakkında, bkz. Waldemar Ljungmann, *Traditions-wanderungen Euphrat-Rhein* (FF Communication, No 118, Helsinki, 1937), s. 735 vd.

Matres ve Matronae hakkında, bkz J Vendryes a.g.y., s. 275 vd, 288, dipnot 9 J de Vries, a.g.y., s. 122 vd P M Duval, *Les dieux de la Gaule*, s. 55 vd. Anne Ross a.g.y. s. 265 vd

M. L. Sjoestedt Yıl dönümü gününde (Samani), "Kelt yılı yeniden doğarken" şef-tanın ile ana-tanın ritüel biçiminde birleşmesinin önemini vurgulamıştı. Bu *hieros gamos* 'kabulenin hiç durmadan yeniden doğan yaşam gücünün güvencesi'ydı (*Dieux et Feros des Celtes*, s. 57). İrlanda hükümdarı ile bölgesel tanrının (Yeryüzü Ananın bir tezahuru) arasındaki *kutsal evlilik* izlegi, Kelt d. i. ve tanrı uzmanları tarafından sık sık işlenmiştir. Son çıkan çalışmalar arasında bkz. Proustias Mac Caba, "Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature," *Etudes Celtiques*, 7, 1956, s. 76-143-413, 8, 1958, s. 59-65 Rachel Bromwich, *Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays*, *Etudes Celtiques*, 9, 1960 s. 439-474, A. Ross, a.g.y. s. 292 vd Ayrıca bkz. A. C. L. Brown ve A. K. Coomaraswamy'nin daha aşağıda belirtilen çalışmaları

Geraldus Cambrensis'in *Topographia Hibernica* adlı eserinin (1185'e doğru) bir bölümüne dikkatli ilk çeken F. R. Schröder olmuştur. Ulster kabilesi Kenelconu'lerde kral, uyruklarının önünde beyaz bir kısrakla çiflesir. Daha sonra kısrak öldürülür, eti pishirir ve kazanın içinde kilerle krala banyo suyu hazırlanır. Kral eu bölüşürür ve içinde yıkandığı sıvıyı doğrudan ağızyla içer, krş. "Ein altirischer Krönungsritus u. das indo-germanische Rossopfer," *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 16, 1927, s. 310-312. Schröder kralın kutsanması için yapılan bu ritüel *asvamedha* (krş. § 73) ile karşılaştırmıştı. Aynı sorun, Dumézilci bir bakış açısından, Jean Puhvel tarafından da ele alındı. "Aspects of Equine Functionality," *Myth and Law among the Indo-Europeans* içinde (1970) s. 159-172 (ama bkz. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, s. 216-219)

Epona ve Rhiannon üzerine bkz. H. Hubert, "Le mythe d'Epona," *Melanges Vendryes* (Paris 1925), s. 187 vd, P. Lambrechts, "Epona et les Matres," *L'Antiquité Classique*, 19, 1950 s. 103 vd, Jean Gricourt "Epona Rhiannon-Macha," *Ogam* 6, 1954, s. 25-40, 75-86, 165-188 (Epona'nın Bretonlardaki karşılığı olan Rhiannon mu İrlanda'da Macha mı tunc denk düşer) Tıpkı Gricourt gibi, Puhvel de bölgesel tanrıların başlangıçta at biçiminde olduğu kanısındadır, krş. "Aspects," s. 165 vd. Georges Dumézil üç Macha'yı, bir Falcı kadın, bir Savaşçı kadın ve bir Köyün-Ana olarak yorumlamıştı, başka bir ifadeyle üç toplumsal işlevi: rahipliği, savaşçılığı ve köy ülüğü temsil ediyorlardı, krş. "Le trio des Machas" (*Mythe et Épopée*, I, s. 602-612), s. 603

"Korkunç yaşlı kadın ve genç kahraman"ın versiyonlarından bininde, peri (= tanrıça) dönüşümünü tamamlayan öpücüğün anımsatıcıları: "Nasıl sen beni başlangıçta çıkırdın, sonra da çok güzel bir halde gördüysen, kralılık da böyledir işte. Mücadelesiz e geçürülmez, ama sonunda hükümdarlık hoş ve mükemmel bir şeydir." Bu izlek hakkında, bkz. Ananda Coomaraswamy, "On the Loathly Bride," *Speculum* 20, 1945, s. 391-404 (özellikle Hunt kaynaklarının kullanıldığı karşılaştırmalı inceleme). A. C. L. Brown Bretonların Graal romanlarında "hükümdarlığı temsil eden korkunç peri" izlegini boyudu bir biçimde çözümlenmiştir, krş. *The Origin of the Grail Legend* adlı eserinin (Cambridge 1943) VII bölümü

Keltlerde ve eski Germenlerde kadının dinsel açıdan önemi konusunda, bkz. Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, s. 487 vd.

§ 172. Galyalı Druidlerin statusü ve törenleri hakkındaki bilgilerin çoğu, Posidonius'un *Historia*sından alınmadır (kitap 23). Bu eser kaybolmuş ama Strabon (MÖ 63-MS 21), Sicilyalı Diodoros (MÖ 60-30 arasında yazmıştır), Atheneus (MS II yüzyıl) ve Julius Caesar (başka kaynaklardan da yararlanmıştı) bu kitapları uzun bölümler alıntılanmış ve özetlemişler. J. J. Tierney "The Celtic Ethnography of Posidonius," *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 60, 1959-60, s. 180-275'te bu alıntılanı belirlemeyi başardı (metinler s. 225-246'da, İngilizce çeviri eni ise s. 247-275'te yayımlanmıştır). Posidonius'un Kelt etnografyası açısından önem için, ayrıca bkz. Arnaldo Momigliano *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge, 1975), s. 67 vd.

Ayrıca elimizde Plinius'un aktardığı bazı bilgiler *Nat. Hist.* XVI, 249) ve daha geç dönemden birçok yazarın (MS I-IV yüzyıllar) yorumları bulunuyor. Nora Chadwick'in deyişleriyle bunlar "İskenderiye geleneği"ni oluşturuyor, krş. *The Druids* (Cardiff ve Connecticut, 1966), ayrıca bkz. Stuart Piggott *The Druids* (1968) s. 88 vd.

Druidler üzerine, büyük ölçüde kullanılmaz durumda çok geniş bir kullayıt mevcuttur. I. D. Kendrick'in *The Druids: A Study in Celtic Prehistory* (Londra, 1927) adlı eserinden ultra-pozitivist bakış açısı nedeniyle söz edilmelidir. Bu yazara göre, Druidler "büyücü"ydü (bkz. Françoise Le Roux'un yerinde saptamaları "Contribution à une définition des druides," *Ogam*, 12, 1960, s. 475-486, özellikle s. 476 vd.) Şunlara başvurulmalıdır. Jan de Vries, "Die Druiden," *Kalros*, 2, 1960, s. 67-82 aynı yazar, *La religion des Celtes*, s. 212 vd., F. Le Roux, *Les Druides* (Paris, 1961), Nora Chadwick, a.g.y., S. Piggott, *The Druids* (bütün bu eserler o kadar eksiksiz kaynakçalar içermektedir, ayrıca Piggott'un kitabında, s. 123 vd., XVII yüzyıldan itibaren görülen romantik Druid imgesinin tarihine de yer verilmiştir).

Caesar'ın verdiği bilgiler daha değerlidir; çünkü Galya'daki konsüllüğü sırasında druidlerin ruhanî otoritesinin ve siyasî gücünün bizzat farkına varmıştı. Zaten Roma'da Galya'yı bilen çok kişi vardı, ve abartıya kaçsa Caesar'ı suçlayabilirlerdi.

Büyük Britanya ve İrlanda'nın yerli kullayıtı, Druidlik hakkında bilgi edinmek için paha biçilmez bir kaynak oluşturmaktadır. Bkz. daha yukarıda (§ 170) sayılan Myles Dillon, D. A. Binchy, J. E. C. Williams ve K. H. Jackson'ın çalışmaları ve Françoise Le Roux, *Les Druides*. Bazı klasik yazarların Druidler, bardlar ve vates arasında saptadığı farklılık ada Keltlerinde bulgulanmamıştır (krş. F. Le Roux, a.g.y., s. 14 vd.).

Caesar'ın yazdığına göre Druidlerin öğretisi "Önce Britanya'da ve daha sonra da oradan geçtiği düşünülen Galya'da geliştirilmiştir ve bugün bile bu öğretiyi daha iyi öğrenmek isteyenler oraya gider" (*De Bello Gal.*, VI 13, 11 vd.). Bu saptama bir sürü saçma varsayıma yol açmıştır (J. de Vries, a.g.y., s. 218-220'de bu varsayımardan bazıları hatırlatılır). Ama Druidlik gerek Galya, gerekse Büyük Britanya'da ortak bir geçmişten miras kalmış bir Kelt kurumudur, de Vries, Caesar'ın verdiği bu bilginin gerisinde bulunabilecek nedenleri çözümlemektedir.

Yine Caesar'ın eklediğine göre, insanlar "çatışmalarına hakemlik yapılması için, Camutiler ülkesinin kutsal yerine" geliyordu, "ama özel şahısların dava,an genellikle bağlı bulundukları topluluğun Druidleri tarafından çözümlendiği için, herhalde burada söz konusu edilen kabileler arası siyasî çatışmalardı. *Locus consecratus* kutsal yer meclisi 'ahusustu' bir mahkemeydi" krş. Hubert, *Les Celtes*, II s. 227 J. de Vries, *Rel. des Celtes*, s. 215-216.

Kutsal anlatıyı yazıya geçirme yasası üzerine bkz. M. Winternitz, *Geschichte d. indischen Literatur*, I (Leipzig, 1908), s. 31, G. Dumézil, "La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort," *RHR* 122, 1940, s. 125-133, S. Gandz, "The Dawn of Literature," *Osiris*, 7, 1969, s. 261 vd. İrlanda'da sözlü nakil konusunda, bkz. D. A. Binchy "The Background to Early Irish Literature," *Studia Hibernica* I, 1961 s. 21 vd., A. ve B. Rees, *Celtic Heritage*, s. 20 vd.

Locus consecratus ve tapınaklar hakkında, bkz. F. Le Roux, *Les Druides*, s. 109 vd., J. de Vries *Rei d. Celtes*, s. 201 vd. (kaynakça ile birlikte), R. Lantier, *Wörterbuch d. Mythologie* içinde, c. II, s. 147 vd. Tapınım hakkında kırs. J. de Vries *ag. y.* s. 228 vd. (kurbanlar), s. 233 vd. (bayramlar), R. Lantier, *ag. y.*, s. 151 vd.

İnsan kurbanının farklı anlamları üzerine, kırs. *De Zaimoxis à Gengis Khan*, s. 56 vd.

Keltlerin ve Get Daçyalıların dinsel anlayışları üzerine, bkz. § 178-179.

§ 173. İskandinav mağara resimlerinin yorumlanması için, bkz. O. Almgren *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt, 1934 İsveççe baskı 1926'da çıkmıştır), Peter Gelling ve Hilda Ellis Davidson, *The Chariot of the Sun and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age* (New York, 1969), s. 9-116.

Cermen dininin başlıca kaynakları, Almanca çevirileriyle, W. Baetke, *Die Religion der Germanen*'de (*Quellenzeugnissen* [1937]) derlenmiştir. Özgün metinler F. R. Schröder tarafından yayınlanmıştır. *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte* (1933) Tacitus'un küçük incelemesinin en iyi yorumlu yayınıdır. Rudolf Much yapmıştır. *Die GERMANIA des Tacitus* (Heidelberg, 1937-2 baskı, 1959).

F. O. G. Turville-Petre'nin *Myth and Religion of the North* adlı esen içinde (Londra, 1964), ortaçağ kaynaklarının -*Edda*, *Sagas*, Snorri Sturluson'un (1179-1241) *Edda'sı* ve Saxo Grammaticus'un (1150'de doğmuştur) *Gesta Danorum'u*- kısa bir çözümlemesi yer almaktadır, s. 1-34, 287-290 321-323 (kırs. s. 321-323, farklı yayınlar ve çeviriler hakkında kaynakça bilgileri).

F. Wagner'in çevirilerini kullandık. *Les poèmes heroïques de l'Edda* (Paris, 1929) ve *Les poèmes mythologiques de l'Edda* (Liège, 1936) Ayrıca bkz. C. A. Mastrelli, *L'Edda* (zengin yorumların eşlik ettiği tam çeviri, Floransa, 1952) Jean I. Young, *The Prose Edda of Snorri Sturluson* (Berkeley, 1966), Henry Adams Bellow, *The Poetic Edda* (New York, 1968).

En iyi genel sunumlar şunlardır: Werner Beniz, "Die a germanische Religion" W. Stammer, *Deutsche Philologie im Aufriß* içinde (1957) süt. 2467-2556 Jan de Vries *Altgermanische Religionsgeschichte*, I-II (2 baskı, Berlin, 1956-57) ve Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (1964). Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*'ta (Vienna, 1970) çok yerinde çözümlemeler bulunmaktadır, özellikle s. 250-343 (Cermenlerde ve Keltlerde gök tanrı).

Georges Dumézil birçok kez Hint Avrupa bakış açısından Cermen dininin karşılaştırmalı incelenmesini ele almıştır, kırs. önce ıde *Les Dieux des Germanis* (1959); *Loki* (1948 yemden elden geçirilmiş ikinci baskı 1959'da Almanca olarak yayınlanmıştır), *La Saga de Hadingus* (1953 genişletilmiş yeni baskı, 1970, *Du mythe au roman* başlığıyla), *Les dieux souverains des In-*

do-Européens (1977), s. 86 vd. Ayrıca bkz. Edgar Polomé "The Indo-European Component in Germanic Religion," Jaan Puhvel (ed.) *Myth and Law among the Indo-Europeans* içinde (Berkeley, 1970), s. 55-82, Uro Strutynski "History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Enar Haugen's Critique of Dumézil," C. J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley 1974) s. 29-50. Krş. Edgar Polomé, "Approaches to Germanic Mythology," a.g.y., s. 51-65.

Karl Helm'de tamamen farklı bir yönelişe rastlanır *Angermanische Religionsgeschichte*, I (1913), II 1-2 (1937-1953), krş. Dumézil'le yöntembilimsel tartışma (kaynakça bilgileri, *Les Dieux des Germains*, s. 38). Ayrıca bkz. Peter Bachholz, "Perspectives for Historical Research in Germanic Religion," *HR* 8, 1968, s. 111-138 (Dumézil yaklaşımına karşı direnci s. 114 d.pnot 7); W. Baetke, *Das Heilige in Germanischen* (1942), R. L. M. Deroles *Les dieux et la religion des Germains* (Fr. çev. Payot, 1962), H. R. Ellis Davidson *Gods and Myths of Northern Europe* (Penguin Books, Harmondsworth, 1964).

Alois Closs bir dizi incelemeyle Cermen dinini tarihsel etnoloji açısından ele almıştır. Krş. "Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte," *Anthropos*, 29, 1934, s. 477-496, "Die Religion des Semonenstammes," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4, 1936, s. 549-674, "Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht" (*Christus und die Religionen der Erde* içinde, II Viyana, 1951 s. 271-366) "Historische Ethnologie und Germanistik: Das Gestaltproblem in der Völkerkunde," *Anthropos*, 51, 1956, s. 833-891.

Kozmogoni hakkında, bkz. F. R. Schröder, "Germanische Schöpfungsmythen," I-II, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* içinde 19 1931, s. 1-26, 81-99. Jan de Vries, *Altgerm. Relig.*, II s. 359-371, aynı yazar, "Ginnungagap," *Acta Philologica Scandinavica*, 5, 1930-34 s. 41-66. Ayrıca krş. Kurt Schier "Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Volospa," *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift Frensch von der Leyen* içinde (Münch., 1963), s. 303-334 (çok zengin bir belge külliyyatına dayanan karşılaştırmalı inceleme), Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation," *HR* 15, 1976 s. 121-145, ve § 73, 75-76 için belirtilen kaynakçalar.

İlk insan çiftinin yaratılışı üzerine bkz. J. de Vries, *Altgerm. Rel.* s. 268 vd., K. Helm, "Weltwerden und Weltvergehen in altgermanischer Sagay, Dichtung u. Religion," *Hessische Blätter für Volkskunde*, 38, 1940, s. 1-35 (zengin kaynakça), Otto Höfler, "Abstammungstraditionen," *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I s. 18-29. İnsanların ağaçlardan doğması üzerine, bkz. G. Bonfante, "Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo," *Die Sprache*, 5, 1959, s. 1-8.

§ 174. Aslar ve Vanlar arasındaki savaş üzerine başlıca kaynaklar şunlardır: *Volospa*, 21-24 *Skaldskaparmál*, böl. IV *Yugingasaga*, 1-2 4-5, Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, 7. Bu metinler, Dumézil, *Tarpeia* (1947), s. 253-269 *Les Dieux des Germains*, s. 10-14'te çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Dumézil, bu savaşın mitolojik bir Hint-Avrupa şitirinin "aristeleştirilmesi" olarak yorumunu şu eserlerde yapmıştır: *Tarpeia*, s. 247-291 *Lohi* (1948), s. 97-106, *L'heritage*

Indo-European at Rome (1949), s. 125-142. *Les Dieux des Germains*, s. 3-37. Bu yorum J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 208-214 ve W. Betz, "Die altgerm. Rel.," s. 2475'te de kabul edilmiştir.

Odin-Votan üzerine, bkz. J. de Vries, *a.g.y.*, II, s. 27-106, W. Betz, *a.g.y.*, s. 2485-2495 (bu iki eserde mükemmel kaynaklar yer almaktadır) ve Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 40-64. Ayrıca karşı. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, s. 189-199; Turville-Petre, *a.g.y.* s. 35-74, Derolez, *a.g.y.* s. 70-91, Davidson, *a.g.y.* s. 48-72. 140-151. Kısa süre önce Richard L. Auld, "The Psychological and Mythic Unity of the God, Odin" adlı makalede (*Namen*, 33, fas. 2, Ağustos 1976, s. 144-160) psiko-ojik bir yorum önermiştir. Jan de Vries, *Contributions to the Study of Odhinn, Especially in His Relation to Agriculture. Practices in Modern Popular Lore* adlı kitabında (FF Communications, No. 94, Helsinki, 1931), eski Cermenlerin dinini folklor yardımıyla açıklamanın tehlikeyi göstermiştir (karşı. özellikle s. 62-63).

Roma'lar Odin-Votan'ı Mercurius ile benzeştirmiş, Cermenler ise *dies Mercurii* termini "Votan'ın günü" diye çevirmiştir. Bu benzeştirmenin nedenleri pek belli değildir. Hauratılan gerekçelerden biri Odin'in de, Mercurius gibi tüccarların koruyucusu olmasıdır. Ayrıca Mercurius ruhlar için tam bir öte dünya kılavuzuydu ve Odin de sonunda ölümler tanrısı işlevini üstlendi. Ama iki tanrıyı en çok yaklaştıran, "ünisel" yetenekleri, özellikle de büyü gücü konusundaki ustalıkları ve gizlenmiş tekniklerle ilişkilendirir (karşı. 8-92). Kozmik ağaca asılı Odin hakkında, bkz. A. G. Hamel, "Odin Hanging on the Tree," *Acta Philologica Scandinavica*, 7, 1932, s. 260-288; Konstantin Reichardt, "Odin am Galgen," *Wächter und Hute. Festschrift für Hermann J. Weigand* (1957) s. 15-28. Odin'in kendini kurban etmesi ve gizli bilgelığe erişmesi Jere Fleck, "Odin's Self-Sacrifice - A New Interpretation, I. The Ritual Inversion (*Scandinavian Studies*, 43, No. 2, 1971 s. 119-142) II. The Ritual Landscape"te (*Scandinavian Studies*, 43, No. 4, 1971 s. 385-413) çözümlenmiştir.

Odin-Votan tapımı hakkında, bkz. J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 48 vd. Turville-Petre, s. 64 vd. 70 vd. Ocun'a adanan insan kurbanları üzerine, bkz. *a.g.y.*, s. 48 vd., ayrıca karşı. James L. Sauvé, "The Divine Victim. Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (*Myth and Law Among the Indo-Europeans* içinde, Berkeley 1970, s. 173-191).

Eski Cermenlerde şamanizm hakkında, bkz. M. Eliade, *Le Chamanisme* (2 baskı), s. 299-309. Ayrıca Peter Buchholz, *Schamanische Züge in der altsächsischen Ueberlieferung* (Inaugural-Dissertation, Saarbrücken, 1968), Alois Closs, "Der Schamanismus bei den Indoeuropäern" (*Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein* Innsbruck, 1968, s. 289-302) özellikle s. 298 vd., Karl Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern* (Münih 1970), s. 444 vd. Odin hakkındaki "şamanist" yorumları üzerine, bkz. Jere Fleck, "The Knowledge-Criterion in the Grimms' Tale. The Case Against 'Shamanism,'" *Arkiv för nordisk filologi*, 86, 1971 s. 49-61.

Sleipnir sekiz ayaklı at ve üç karga hakkındaki kaynaklar Vries *a.g.y.* I, s. 63 vd., Turville-Petre *a.g.y.* s. 57 ve devamında çözümlenmiştir. Ayrıca bkz. Ellis Davidson, *Gods and Myths*, s. 145 vd.

Seidhr hakkında, karşı. Eliade, *Le Chamanisme* (2 baskı), s. 303 vd. Peter Buchholz, *Schamanistische Züge*, s. 43 vd.

kvasır mının diğer versiyonları için, bkz. Derolez, a.g.y., s. 87 vd. Turville-Petre, a.g.y., s. 45 vd.

Yggdrasil, kozmik ağaç ve dünya merkezinin simgeselliği üzerine, bkz. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 380; Eliade *Le Chamanisme*, s. 211-225. Krş. Turville-Petre a.g.y., s. 279.

İp eğirici kadınlar (*Klothes*) veya *Morra* (krş. § 87) gibi, Normlar da insanların kaderini "dokur" (*Omner Tarihine Giriş*, § 58). Kader kavramını ifade eden isimler (eski İskandinav dilinde urdî Anglo-Sakson dilinde *wyrd*, Almancada *wurd*), Latince *vertere* "çevirmek" sözcüğüne yakındır. Kader, kader tanrıçası ve Normlar hakkında bkz. J. de Vries, *Altgermanische Rel.*, I s. 267 vd.

§ 175. Wut, "öfke, çugrık" (*furor*) ve Hint-Avrupalı benzerleri -Kehlerde *ferg*, Homeros kahramanlarında *menos*- üzerine, bkz. G. Dumézil *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), s. 16 vd. Hint-Avrupa top umlarında genç savaşçıların erginlenmesi üzerine bkz. Dumézil, a.g.y., s. 34 vd. Eliade *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959), s. 174 vd. Berserker'ler hakkında bkz. kaynakçalar a.g.y. s. 174-182, dipnotlar 1-11. Şunları ekleyin: Klaus von See, "Berserker," *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 2, 1961, s. 129-135; A. Margaret Arendt, "The Heroic Pattern. Old Germanic Helmets" (*From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium* içinde, yay. haz. Edgar C. Polomé, Austin, Texas, 1969 s. 130-199). M. Eliade "Les Daces et les Loups," *De Zalmoxis à Gengis Khan* içinde, 1970 s. 13-30; Mary R. Gerstle n, "Germanic Warg. The Outlaw as Werwolf," *Myth in Indo-European Antiquity*, s. 131-156.

Rüel kurt-adamlık üzerine, bkz. *De Zalmoxis à Gengis Khan* s. 26 vd.

Berserker'lerle genç hamatsalar -Kwakiutl'larda Yamyamlar Cemiyeti'nin öye eri- arasında benzerlikler için, bkz. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, s. 42 vd.; Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 26 vd.

Valcur'ler ve Valhall'a üzerine, bkz. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II s. 58 ve devamında belgeler ve kaynakça, krş. H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths*, s. 61 vd.

§ 176. Tyr (*Irwaiz, Ziu) hakkında bkz. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 13 vd. Cermen dil ve tarihi uzmanları genellikle Tyr'in savaş tanrısı olarak işlevi üzerinde dururlar. Krş. Derolez, a.g.y. s. 107 vd.; Davidson, a.g.y., s. 57 vd. Tyr'in hukukçu yönü ve Cermenlerin baş meclisleriye (*thing*) ilişkisi hakkında, bkz. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II s. 13 vd. G. Dumézil *Les Dieux des Germains*, s. 68 vd. aynı yazar, *Les dieux souverains*, s. 196 vd.

Tacitus, Germania'nın 9 bölümünde, başlıca tanrıların Mercurius, Mars ve Herakles (ya da Votan-Döm. Týr (*Irwaiz) ve Thor (Donar) olduğunu yazar. Roman tarihçi 29 bölümünde Suebilerin başlıca kabilesi olan Semnonları tanıtırken Suebi halkının temsilcilerinin beşerli bir dönemde kutsa bir ormanda toplandığını anlatır, orada Tacitus'un *regnator omnium deus* adını verdiği bir tanrıya insan kurbanları sunarlar. Bilgiler bir yüzyıldır bu üstün tanrının ya Týr, ya da Votan olduğunu kanıtlamaya uğraşmıştır tartışmanın tarihçesi için bkz. R. Pettazzoni, "Regnator omnium deus" (*Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954 s. 136-150. İtalyanca metin SMSR 19-20, 1943-46 s. 142-156'da ç kmaştır.), s. 137 vd., krş. Haldebrecht, Hommel

"Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus" ARW 37 1941, s. 144-173, J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 32 vd. M. Eliade *Images et Symboles* (1952) s. 136 vd. Pettazzoni her üç tanımlamayı da (Tyr veya Votan) reddeder, İtalyan bilgine göre, kutsal ormanın kişileştirilmiş numarı söz konusudur (a.g.y., s. 145) Bununla birlikte Süeblerin de Herminonların en önemli kabilesini oluşturduğunu, Herminon adının da İrmin-Hermin isminden türediğini hesaba katmak gerekir (krş. Al. Closs, "Die Religion des Semnonenstammes" s. 653 vd.) 863-865 arasında kaleme alınmış *Translatio S. Alexandri*'nin yazarı Rudolf de Fulda, Saksonların kendi dillerinde İrminsul, Latinceye ise, tüm dünyayı ayakta tuttuğu için, *universae columna* (evrensel sütun) diye anılan yüksek bir ahşap sütuna taptığını yazar. İrmin ve İrminsula diğer göndermeler için bkz. R. Meissner, "Irminsul bei Widaland von Corvey" *Bonner jahrbücher*, 39 1934, s. 34-35. Heinz Löwe, "Die Irminsul und die Religion der Sachsen," *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 5 1942, s. 1-22) Demek ki İrmin bir gök tanrıydı. nitekim arkaik halkların birçoğu gök tanrıların ve üstün tanrıların simgesel olarak gökyüzünü ayakta tuttuğuna inanılan bir sütunla temsil eder. Başka yazarların ardından, H. Löwe de İrmin'i *reg-nator omnium deus*'la özdeşleştirir (a.g.y. s. 15). Doğayısıyla Cermenler İrmin veya Tiwaz-Ziu adı verilen bir üstün gök tanrıya tapıyordu (krş. H. Homme., a.g.y., s. 151), daha sonra bu tanrının yerini Votan-Odin aldı. Bkz. Werner Müller'in mükemme çözümlemesi *Die Jupiter gigantensäulen und ihre Verwandten* (Meisenheim am Main, 1975) özellikle s. 88 vd.

Thor hakkında, bkz. J. de Vries *Altgerm. Rel.*, II, s. 107 vd. Dumézil, *Les Dieux des Ger-mans*, s. 67 vd., *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* s. 54 vd., *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956), s. 69 vd. E. O. G. Turville-Petre, a.g.y. s. 75 vd., F. R. Schröder "Thor, Indra, Herakles," *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 76, 1957, s. 1 vd. Ayrıca bkz. H. R. Ellis Davidson, "Thor's Hammer," *Folklore*, 74, 1963.

Badr üzerine çok geniş bir kaynakça bulabilmekteyiz, öncelikle bkz. J. de Vries, a.g.y., II, s. 214-238. W. Betz, "Die altgerm. Religion," sut. 2502-2508, Dumézil, *Les Dieux des Germans*, s. 93 vd. Otto Höfler, "Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen," *Anzeiger d. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 88 1951, s. 343-372, Turville-Petre, a.g.y., s. 196 vd. Mannhardt ve Frazer'ın önermesi olan, Badr'ın tanrısal bereket ruhu olarak yorumlanması F. R. Schröder tarafından da benimsenmiştir "Balder u. der zweite Merse-burger Spruch" *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 34, 1953, s. 166-183, J. de Vries bu kuramı eleştirmiştir "Der Mythos von Balders Tod," *Arkiv för Nordisk Filologi*, 70, 1955, s. 41-60 (ama de Vries'in yorumu -Badr'ın ölümünün genç savaşçıların erginlenme ritüeline denk düşen bir mit olması- Dumézil tarafından kabul edilmemiştir krş. *Les Dieux des Germans*, s. 104) *Mistatenn* iziğinin tüm boyutlarıyla çözümlemesi için, bkz. Jonathan Z. Smith "When the Bough Breaks," *HR* 12, 1973, s. 342-372, özellikle s. 350-370. S. Bagge'den beri birçok bilgin Badr'la Asa arasında yakınlık kurmuştur krş. Derolez, s. 126 vd., Turville-Petre, s. 119 vd. Dumézil'e göre Badr, Tyr'in ("ba" soysuzlaşmış "skandinav Mirası") gelişim, canlandırır ve yükseltir krş. *Les Dieux des Germans*, s. 93.

Asanın bir diğer tanrı, Heimdalr hakkında, edeki belgeler parçadır. O, tanrının gece bekçisidir ve darugörü yetisine sahiptir dokuz anadan doğmuştur. Heimdalr ve Loki arasında bir düşmanlık vardır ve dünyanın sona geldiğinde birbirlerini öldüreceklerdir. Heimdalr

hakkındaki kaynaklar B. Perng, *Heimdal*'da (1941) çözüm enmiştir, kış. J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II s. 238 vd, aynı yazar, "Heimdallr, dieu énigmatique" *Etudes Germaniques*, 10, 1955, s. 257-268. Ake Ohlmarks'ın *Heimdall und das Horn* adlı eserine (Uppsala 1937) içerdiği zengin belge külliyatı nedeniyle başvurulmalıdır; getirdiği doğacı açıklama (Heimdall = Güneş, boynu. = ay) ise çok naifur. George Dumézil *Heimdallr*: Väyu ve Ianus'a benzeyen bir "ilk tanrı" olarak yorumlar, kış. "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr," *Etudes Celtiques*, 1959, s. 263-283.

§ 177. Van tanrıları hakkında, kış. J. de Vries, *a.g.y.* II, s. 163-208-307-313. W. Betz *a.g.y.*, sur. 2508-2520, Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 117-127, Turville Petre, *a.g.y.*, s. 156-179-325 (kaynakça).

Nerthus-Njördhr hakkında bkz. Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, s. 544 vd, E. Polomé "A propos de la déesse Nerthus," *Latomus*, 13, 1954 s. 167 vd, G. Dumézil, *La Saga de Hadungus du mythe au roman* (1953, genişletilmiş yeni baskı, *Du Mythe au Roman*, 1970) yazar Hadungus'un Njördhr'un ve onunla ilgili miderin biraz değiştirilmiş bir kopyası olduğunu gösterir, ayrıca kış. "Njördhr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer," *RHR* 147, 1955, s. 210-226, *Du mythe au roman*, s. 185-196'da bu inceleme yeniden basılmıştır.

Freyr ve Fngg hakkında, bkz. Van tanrılarına ilişkin kaynakça ve J. de Vries (*a.g.y.*, II, s. 302 vd), Derolez (*a.g.y.*, s. 139 vd) ve Davidson'un (*a.g.y.* s. 92-127) incelemeleri.

Loki hakkında hatırı sayılır bir kulliyat mevcuttur. 1931'e kadar dile getirilen kuramlar, de Vries, *The Problem of Loki* (FF Communications No. 110 Helsinki 1933), s. 10-22'de incelenmiştir, ayrıca kış. *Altgerm. Rel.*, II s. 255 vd, J. de Vries Lokıyı Kuzey Amerika mitolojisinin özgül figürü Düzenbaz'a benzetir. F. Ström (*Loki Ein mythologischer Problem*, Göteborg, 1956) bu tanrıyı "süt kardeşi" Odin'in bir hipostazi olarak görür. A. B. Rooth, İskandinav folklorik belgelerine dayanarak, başlangıçtaki Lok, figürünün örümcek (İsveç şiveleinde *lorke*) olduğu sonucuna varır, kış. *Loki in Scandinavian Mythology* (Lund, 1961). Ayrıca bkz. de Vries, "Lok und kein Ende" (*Festschrift für F. R. Schröder*, Heidelberg, 1959, s. 1 vd), Alois Cross "Loki und die germanische Frömmigkeit," *Kairos* içinde 1960, s. 89-100. Georges Dumézil bu sorun üzerine önemli bir kitap yazmıştır *Loki* (1948) bu eserin oldukça değiştirilmiş ikinci baskısı 1959'da Almanca olarak çıkmıştır. Ayrıca bkz. *Les Dieux des Germains*, s. 94 vd. Dumézil Loki ile Baldr'i karşı karşıya getiren dramın bir koşutunun da Kafkasya'da bulunduğunu gün ışığına çıkarmıştır. Kötü Syrdon, ilk bakışta zararsız görünen bir hileyle yakışıklı kahraman Sozryko-yu öldürmeyi başarır, kış. *Loki* s. 169 vd.

İskandinav eskatoloji miti hakkında Danimarkalı bilim Axel Olrik, zengin belge kulliyatıyla büyük değer taşıyan bir kitap yayımlamıştır *Ragnarök Die Sagen vom Weltuntergang* (çev. W. Ranssch, Berlin, 1922). Olrik'e göre, *ragnarök* kavramı bazı Kafkas miderinin ve hem Pers, hem de Hristiyan eskatolojilerinin etkisinden geçiyordu. R. Reitzenstein Maniheizmin etkilerine önemli bir yer ayırıyordu, kış. "Weltuntergangsvorstellungen," *Kirkkohistorisk Arkshrift* içinde 24, 1924, s. 129-212, aynı yazar, "Die nordischen, persischen u. christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang," *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1923/24 Leipzig-Berlin, 1926, s. 149.

169 Ama Dumézil bunun, Hindistan (*Mahābhārata*), İran ve İskandinav geleneğinde bulguların Hint Avrupa eskatolojisi olduğu göstermiştir, bkz. *Les Dieux des Germains*, s. 212 vd. Krş. Stig Wikander, "Germanische und indo iranische Eschatologie," *Karos*, 1960, s. 83-88. Ragnarök hakkında, ayrıca bkz. J. de Vries *Altgerm. Re.* II, s. 397 vd. J. S. Martin, *Ragnarok* (Assen, 1972).

Ölümünden sonraki hayat ve ölüm mitolojisi hakkındaki düşünceler G. Neckel tarafından çözümlenmiştir *Walhall Studien über germanischen Jenseitsglauben* (Dortmund, 1931); H. R. Ellis, *The Road to Hel* (Cambridge, 1943) ve R. I. Christensen *The Dead and the Living* (1946).

Savaşçıların erginlenmesi kahramanın yazgısı ve putperestlik-Hristiyanlık sembiyozu hakkında çok yerinde gözlemler için, bkz. H. Margaret Arent, "The Heroic Pattern Old Germanic Helms, Beowulf and Grettis Saga," *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium içinde* (yay. naz. Edgar C. Polomé, Austin, 1969), s. 130-199.

Gosforth haçı üzerine, bkz. K. Berg, "The Gosforth Cross," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21, 1958, s. 27 vd. (mükemmel reproduksiyonlar).

Kusallık hakkında Otto Höfler çok bilgi ve insana birçok fikir veren bir eser yayımladı *Germanische Sakralkönigtum. I. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe* (Tübingen 1953, ayrıca krş. *The Sacred Kingship*, Leiden, 1959, s. 664 ve devamında çıkan makalesi). Bkz. *Germanisch Romanische Monatschrift* 34 1953, s. 183 ve devamında çıkan J. de Vries'in değerlendirme yazısı ve *Critique*, 83, Nisan 1954, s. 328 ve devamında bizim değerlendirmemiz. Rök anıdaki Rünik yazıtın önemi, bunun yazarı olan tapınak bekçisi Varin'in oğlunu Cermen geleneklerinde sıkça bulgularanan bir âdete uyarak, bir tanıya değil, bir krala, Gotların kralı Theodorice "kurban etmesi"nden kaynaklanmaktadır. Ama Varin bu anıtı İsveç'te dikerken, Theodorice yüzyıllarca önce İtalya'da, Verona'da hüküm sürmüştür. Fakat yazıt metninin behtüğüne göre Theodorice "hâlâ savaşların sonucunu belirlemektedir." Tepeden turnağa sıkanlı, omuzunda kalkarıyla savaş atına binip savaşlara katılmaktadır. Theodorice yaşarken ve ölümünden sonra şanı, şerefi ve tanınmasını tanıyan bir kral olmakla kalmamış, tüm Cermen dünyası için maddi bir kışık haline gelmiştir. XIX. ve hatta XX. yüzyılda Bernli Dedench adıyla hâlâ meşhurdur. Bu olgular zaten biliniyordu, ama Rök yazıtı yalnızca bir "edebiyat" ya da folklorun değil yaşayan bir dinsel inancın söz konusu olduğuna kanıtlamaktadır. Varin anıtın dikerken *kralın kusallığına* inancı gösteren bir *ritüel* yerine getiriyordu.

Cermen krallığı hakkında, ayrıca bkz. K. Hauck, "Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königums," *Jahrbuch f. frankische Landesforschung*, 14 1954, s. 9-66. J. de Vries, "Das Königum bei den Germanen," *Saeculum*, 7, 1956 s. 289-310.

§ 178 Trakların ontarihi ve tarihi hakkında, bkz. Joseph Wiesner, *Die Thraker* (Stuttgart, 1963). W. Tomaschek'in "Die alten Thraker" başlıklı ince mes., *Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130, 1893) hâlâ temel kaynak niteliğindedir. Trakların d.ili üzerine yakın tarihli çalışmalarda bazı dinsel düşünceler üzerine değinilir, ama yararlı bilgiler bulunmamaktadır. D. Detchew, *Die*

Thrakischen Sprachreste (Y.yana, 1957) I I Russu *Limba Traco-Dacilor* (2 baskı, Bükreş, 1963) C Poghiru ed I *Thraco-dacica* (Bükreş, 1971 aynı yazar, *Studi de Tracologie* (1976)

Raffa.e Pettazzoni, "La religione dell'antica Tracia" da (*Serta Kazaroviana*, Bulgar Arkeoloji Enstitüsü, Yayını, c 16, Sofya, 1950 s 291-299) toplu bir bakış sunmuştur (bu incelemenin İngilizce çevirisi, *Essays on the History of Religions* Leiden, 1954] s. 81-94'te yeniden yayımlanmıştır) Ayrıca bkz Fumo Jesi, "Su Macrobio Sat 1 18 Uno Schizzo della religione traccica antica" (*Studi Classice* 11, Bükreş, 1969, s. 178-186)

Trakların Ares tapımı hakkında bkz Wesner a.g.y, s 101 vd ve dipnotlar 36 vd Bendis-Artemis hakkında, kırs a.g.y s 106 vd ve dipnot 48 ve devamında belirtilen kaynaklar

Zbelurdos hakkında bkz G Seure "Les images thraces de Zeus Keraunos Zbelurdos, Gebeletzis, Zalmoxis," REG 26, 1913 s 225-261 A B Cook Zeus, II 1 (Cambridge 1925) s 817-824

Irakyal, "Dionysos" hakkında, Erwin Rohden'in *Psyché* adlı eserin VII. bölümü hâla açılmamıştır (Fr çev Auguste Raymond Payot, 1928, s. 264-293) Ayrıca bkz Wiesner, a.g.y, s 102 vd

Trakların "Dionysos" tapımı Sabazios adı altında, Afrika'ya dek yayılmıştır (daha MÖ IV yüzyılda), bkz Charles Picard, "Sabazios, dieu thrace-phrygien expansion et aspects nouveaux de son culte" (*Revue archeologique* 1961, II, s 129-176) ayrıca kırs M Macrea, "Le culte de Sabazios en Dacie" (*Dacia*, özel sayı 3 1959, s. 325-339), E. Lozovan, "Dacia Sacra" (*HR* 7, 1968, s 209-243) s. 215-219

Bagdaştırmacı Sabazios tapımı ("Sabazios'un el " Yahve ile özdeşleştirme vb) hakkında, bkz W O F Oesterley "The Cult of Sabazios" *The Labyrinth* içinde (yay haz S H Hooke, Londra 1925), s. 115-158

Irak-Get çileciler ve murakıplar hakkında, bkz M Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan* s. 50 vd

Bulgaristan'daki Atli Kahraman tasvirlerinin kökeni Gavril I Kazarow, *Die Denk nader des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien* adlı eserde verilmektedir (2 c., Dissertat onces Pannonicae Budapeşte, 1938) Ayrıca bkz G Kazarow, "Zum Kult des Thrakischen Reiters in Bulgarien," *Wissenschaftliches Zeitschrift der Karl Marx Universität Leipzig*, 3 1953-54 s 135-137, C Picard, "Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans," *RHR* 150, 1956, s 1-26 R. Pettazzoni, "The Religion of Ancient Thrace," s 84 vd

§ 179 Cet- Daçyalılar doğrudan tane çağının Traklarının soyundandır. Bugünkü Romanya'nın sınırlarının çok ötesine dek yayılmışlardır. Son dönemlerde yapılan kazılar doğuda, Dinyester'e güneyde Balkanlar'a, kuzeyde ve batıda ise Macaristan, Slovakya'nın güneydoğusu ve Sırbistan'a kadar Get Daçya sınırlarını gün ışığına çıkarmıştır. MÖ I yüzyılda Kral Boerebista'nın egemenliğinde Daçya devleti en büyük gücüne erişmişti. Ama III yüzyılın sonuna doğru Balkan yarımadasına giren Romalılar Augustus devrinde Tuna'ya ulaşan Daçyalıların ikinci önemli kralı Decabalus, Domitianus zamanında Romalılara başarıyla direndi (89) ama üçüncü karlı savaşta Traianus'un lejyonlarına yenildi (101-102 105-107) ve muharabası

O zaman Daçya bir Roma eyaleti yapıldı. Daçya öntarihi ve tarihi hakkındaki zengin kaynakça içinden şunları sayalım: Vasile Parvan, *Getica* (Bükreş, 1926); aynı yazar, *Dacia: An Outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian Countries* (Cambridge, 1928; ayrıca bkz. Radu Vulpe'nin Rumence çevirisi, 4 baskı, Bükreş, 1967, çevirmenin yaptığı önemli eklemeler ve eleştirel kaynakçalarla birlikte, s. 159-216); Hadrian Daicoviciu, *Dacia* (Bükreş, 1965); aynı yazar, *Dacia de la Burebista la cucerirea romana* (Bükreş, 1972); R. Vulpe, *Așezări getice în Muntenia* (Bükreş, 1966); I. H. Crșan, *Burebista și epoca sa* (1975) Trakların ve Get-Daçyalıların yayılması ve İskitlerle ilişkileri hakkında, bkz. M. Dušek, "Die Thraker im Karpatenbecken," *Slovenska Archaologia*, 22, 1974, s. 361-428.

Strabon'a göre (304 VII, 3, 12) Daçyalılara önceleri *daoi* deniyordu. Hesykhios'un naklettiği bir rivayetten *daos*'un Frigya dilinde "kurt" a verilen isim olduğunu öğreniyoruz. Demek ki Daçyalılar kendilerini daha eskiden de "kurtlar" veya "kurtlara benzeyenler" olarak adlandırmıyordu. Kurt, mükemmel savaşçı örneğiydi. Kurların dış görünümünün ve hareketlerinin taklidi askeri erginlerime törenlerinin ve gizli savaşçı cemiyetlerinin ayrıntı edici niteliğini oluşturmıyordu. Demek ki Daçya'nın budun adı sonuçta bir savaşçı cemiyetinin ritüel sıfatından türemiş olabilir. Bkz. Eliade, "Les Daces et les Loups," *De Zalmoxis a Gengis Khan* içinde, s. 32, dipnot 1.

Get-Daçyalıların dinsel inançları hakkında, bkz. I. I. Russu, "Religia Geto-Dacilor. Zei, credințe, practică religioasă," *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, s. 61-137 ve bizim *De Zalmoxis a Gengis Khan* adlı eserimizde sayılan kaynakça (s. 32, dipnot 1).

Gebeletizis üzerine, bkz. *De Zalmoxis* .., s. 58-61 ve dipnot 87-97'de kayıtlı kaynakçalar. Şunları ekleyin: C. Poghiru, "Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeletizis" (*Academia Litterarum Bulgarica*, Thracia II, - Serdicae, 1974, s. 357-360). Yazar bu tanrı adını "Nebelitzis" olarak okumayı önermektedir: adın ilk bölümü "bulut, fırtınalı gökyüzü" anlamına gelen Yunanca *nephelē*, Latince *nebula*, Anglosakson *nefel* sözcüklerine yaklaşıırken, ikinci bölüm "tanrı" anlamına gelmektedir, krş. s. 359.

Zalmoxis hakkında, bkz. *De Zalmoxis* .., s. 32, dipnot 1'deki kaynakça. Krş. *agy*, s. 34 vd: Herodotos'un metninde (IV, 94-96) fark edilen mitsel ritüel senaryonun çözümlemesi.

Birçok bilgini Zalmoxisi benzettiği Yunan esimeciler, keramet sahipleri ve "şaman-filozoflar" hakkında, bkz. *De Zalmoxis* .., s. 42-52.

Jacob Grimm'den Neckel ve Jan de Vries'e varıncaya dek, birçok Cermen dili ve tarihi uzmanı, Zalmoxis'in gizlenmesi izlegini, bereket tanrısı Freyr'in ölmesine benzetmiştir, ama böyle bir karşılaştırma mutlaklaştırmamaz, krş. *De Zalmoxis* .., s. 54-55.

Hippolytos'un naklettiği bir mite göre, Zalmoxis, Keliler arasında Pythagoras'ın öğretisini yaymıştı. (*Philosophumena*, II, 25), bu da Zalmoxis'in dinini ruhun ölümsüzlüğü inancına göre tanımlayan rivayete verilen önemi bir kez daha kanıtlamaktadır. H. Hubert, Druidliği Trak ve Get-Daçyalı gizli cemiyetlerine benzetmiştir; krş. *Les Celtes depuis l'époque de la Tène*, s. 283. Get-Daçyalı koşutlukları asıl çağrıştıran özellikler, büyük rahibin önemi, ölümsüzlük inancı ve Druidleri erginleyici nitelikteki gizli ilimdir. Zaten Keliler de bir dönem Daçya'nın batısında kalan bölgelerde yaşadığı için, bazı Kelt etkileri bulunduğunu da hesaba katmak gerekir, krş.

V. Parvan, *Getica*, s. 461 vd; aynı yazar, *Dacia, Civilizatîile antice din tarile carpato-danubiene* (4 baskı, Bükreş, 1967), s. 103 vd, 183 vd; H. Dacoviciu, *Dacia*, s. 61 vd

Jordanes'in *Getica*'sı hakkında, kış. *De Zalmoxis*., s. 70 vd ve dipnot 127 Şunları ekleyin. Norbert Wagner, *Getica Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten* (Berlin, 1967).

Sarmizegetuza ve Costeşti'deki "gözetmevi-tapınaklar" hakkında, bkz. C. D. Dacoviciu, "Le problème de l'état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches" (*Nouvelles études d'histoire présentées au Xe Congrès de science historiques*, Bükreş, 1955, s. 121-137), s. 126 vd; Hadrian Dacoviciu, "Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetuza " *Dacia*, özel sayı IV, Bükreş, 1960, s. 231-254, aynı yazar, *Dacia*, s. 194 vd, 210 vd

Ortaçağın mitoloji öykünmecisi tarih-yazımında Zalmoksis'in daha sonraki tarihi için (Gotlarla karıştırılan Getler vb), bkz. *De Zalmoxis*., s. 75 vd.



ORPHEUS, PYTHAGORAS VE YENİ ESKATOLOJİ



180. Orpheus Mıtları: Lır Çalgıcısı ve “Erginlemenin Kurucusu”— Bilginlerin bir bölümünü kızdırmadan, Orpheus ve Orpheusçuluk hakkında yazmak olanaksız görünüyor. Ya Yunan maneviyatının tarihi içinde Orpheusçuluğu önemini küçaltten kuşkucular ve “akılçılar,” ya da bunu çok geniş erimli bir hareket olarak gören hayranlar ve “ateşli” taraftarlar rahatsız oluyor.

Kaynakların çözümlemesi bize iki dinsel gerçeklik grubunu birbirinden ayırma olanakları veriyor. 1) Orpheus’la ilişkili mıtlar ve masalsi rivayetler, 2) “Orpheusçu” olarak değerlendirilen düşünce, inanç ve töreler. Özandan ilk kez söz eden, MÖ VI yüzyılda Rhegium’lu şair Ibykos’tur ve “adı meşhur Orpheus” ifadesini kullanmıştır. Pindaros’a göre Orpheus, “melodili şarkıların babası ve bir formın” çalgıcısıdır.¹ Aiskhylos ondan “büyüleriyle bütün doğayı büyüleyen adam” diye söz eder.² Delphi’deki Sıkıyonlular hazinesine ait, MÖ VI yüzyıla ait bir metopede* bir geminin üstünde elinde liryle tasvir edilmiş ve adı da kesin bir biçimde belirtilmiştir. MÖ V yüzyıldan beri Orpheus ikonografisi sürekli zenginleşmiştir. Onu lır çalarken, çevresinde kuşlar, yabani hayvanlar veya ona inanan Traklarla birlikte görürüz. Bakkha’lar tarafından parçalanır veya Hades te diğer tanrıların yanındadır. Eşi Eurydike’yi geri getirmek üzere Hades’e inışına yapılan ilk göndermeler yine MÖ

* Kaynakların değerlendirilmesi bile bir kategoriden diğerine değişiyor. Kuşkucular belgelerin yoksulluğuna ve geç tarihli oluşuna dikkat çekiyor, diğerleri bir belgenin *yazılı tarihi* ile *içerikinin yaşının* karıştırılmaması gerektiğini, dolayısıyla bütün geçerli tanımlıkları katı bir eleştirel gözle inceleyerek Orpheusçuluğun ana mesajına ulaşabileceğimizi düşünüyor. İko-yöntembilim arasındaki bu gerilim Yunanistan’da VI yüzyıldan itibaren bulgular ve günümüzde de hala duyulmasan daha derindeki bir felsefi karşılığı yansıyor. “Orpheus” ve “Orpheusçuluk,” polemik tutku anını neredeyse kendiliğinden alevlendiriveren konulardan birini oluşturuyor.

¹ Eski Yunan da çalınan bir tür lır-yn.

² *Pyth*, IV, 177.

³ *Agamemnon*, 1830.

⁴ Dor üslubunda inşa edilmiş Yunan tapınaklarında arşitravin üzerindeki friz bezeme için kullanılan kare rölyef-yn.

V yüzyıla aittir ⁴ Ya başını biraz erken çevirdiği için⁵ veya yeraltı güçlerinin girişim.ne karşı koyması yüzünden başarısızlığa uğrar ⁶ Efsaneye göre, "Homeros'tan bir kuşak önce" Trakya'da yaşamıştır ama MÖ V yüzyılın çömleklerinde, müziğiyle yabancı hayvanları veya barbarları buyularken hep Yunan gıysıları içinde çizilmiştir ⁷ Ölüm onu Trakya'da bulmuştur Aiskhylos'un kaybolmuş oyunu *Bassari-des* e göre, Orpheus her sabah Apollon'la özdeşleştirilen güneşe tapınmak için Panga-eus dağına çıkıyordu, bundan rahatsız olan Dionysos onun üzerine Bakkha'ları gönderdi, ozan parçalandı ve uzuvları dört bir yana dağıldı. ⁸ Hebros'a (Menç) atılan başı suların üzerinde şarkı söyleyerek Lesbos'a (Midilli) kadar yüzdü Büyük bir dinsel saygıyla sudan çıkarılan baş daha sonra ketanetlerde kullanıldı

Yeni geldikçe, MÖ VI ve V yüzyıllarında Orpheus'a yapılan başka göndermeleri de hatırlatma fırsatı bu.acagız Şimdilik Orpheus'un buyusel gücünün ve yaşamoyküsündeki en önemli olayların tuhaf bir biçimde şamanicil uygulamaları çağrıştırdığını belirtmekle yetinelim Tıpkı şamanlar gibi o da otacı ve müzi-yendir, yabancı hayvanları buyul ve üzerlerinde egemenlik kurar Eurydike'yi geri getirmek için Hades'e iner; başı kesilir, saklanır ve Yukagır şamanlarının XIX. yüzyıla kadar kullanılan kafatasları gibi, kâhin olarak kullanılır.⁹ Bütün bu arkaik unsurlar MÖ IV -V yüzyılların Yunan maneviyatıyla çelişir; ama eski Yunan'daki öntarhini, yani Orpheus efsanesi içine katılmadan önceki olası mitsel dinsel işlevi-ni bilmiyoruz Ayrıca Orpheus, ayırt edici nite.ikleri yme şamanicil ya da yarı-şamanicil türde esnme deneyimleri olan bir dizi mucizevi kişilikle de -Abarris, Aristaros vb- ilişkiliydi

Bütün bunlar rivayetlerde nakledildiği ve Orpheusçu propagandanın da yinelen-diği gibi, efsanevi ozanı "Homeros'tan önceki döneme" yerleştirmeye yeter Bu ar-

⁴ *Akesits*, 357 vd

⁵ Kaynaklar, W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, s. 29 vd ve Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus* ta çözümlenmiştir

⁶ Karısının ölümüne dayanamayan Orpheus, yeraltı ülkesine giderek en içli şarkılarıyla Eurydike'nin salıverilmesi için yazar Şarkılardan etkilenen Hades bir şartla buna razı olur peşinden gelecek o an karısına yeryüzüne dönünceye kadar dönüp bakmayacaktır yni

⁷ 'Aşk için Alkestis gibi ölmeyi göze alamıyor ama hayatta kalıp hülleyle Hades'e girmeye çalışıyordu Bu nedenle onlar (tanrılar) onu cezalandırdı ve kadının elinde öldürdü" (Paton, *Sölen*, 179d)

⁸ Krs. Guthrie, *Orpheus*, s. 40 vd, s. 66 ve Şekil 9, krs. Levha 6

⁹ O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, no 113, s. 33. Musa'lar dağılmış uzuvları topladı ve Olympos dağı kütesindeki Leibethna'ya gömdüler

⁹ M. Eliade *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2 baskı 1968) s. 307-308

kaukleştürücü mitolojinin belki de kısmen bazı nüçların uyandırdığı bir hak iddia sının ürünü olup olmadığı çok da önemli değildir (Gerçekten de mitolojinin gerisinde, Orpheus'u saygın "başlangıç" zamanlarına dayandırma ve böylelikle onun "Homeros'un arası" olduğunu, resmi dinin temsilcisi, hatta simgesinden daha yaşlı ve saygıdeğer olduğunu ilan etme isteği sezilmektedir) Asıl önemlisi, Yunanların MÖ VI yüzyılda erişebileceği en arkaik ünsurların özenle seçilmesidir.¹⁰ Onun Trakya'da kalışının, mançlarını yaymasının ve trajik ölümünün ısrarla natıratılması,¹¹ kişiliğinin "başlangıç dönemi"ne ilişkin yapısını destekliyordu Yunan geleneğinde bulunan az sayıdaki yeraltı dünyasına inış içinde en çok Orpheus'unun yaygınlaşması da anlamlıdır.¹² *Katabasis*, erginlenme ritüelleriyle uyumludur Zaten bizim Ozan da "erginleme" ve *mysteria* kurucusu olarak ün yapmıştı Euripides'e göre, "söylenemez *mysteria*'ların meşalelerini göstermişti"¹³ Aristoteles'ten'a Karşı'nın yazarı,¹⁴ herhalde Eleusis *mysteria*'larına gönderme yaparak, Orpheus'un bize "en kutsal erginlenme ritüellerini gösterdi"ğini açıklıyordu.

Son olarak Orpheus'un Dionysos ve Apollon'la ilişkileri de, onun "*mysteria* kurucusu" ününü doğrular, çünkü tapımı, erginlenmeleri ve "esrime"yi kapsayan başka Yunan tanrısı yoktur (tabii ki farklı, hatta karşıt esrimeler söz konusudur). Antikçağdan beri bu ilişkiler tartışmalara yol açmıştır Dionysos annesi Semele'yi Hades'ten çekip çıkardığında, Diodoros¹⁵ Orpheus'un Eurydike'nin peşinden yeraltına inışıyla benzerliğe dikkat çekerek Orpheus'un Bakkha'lar tarafından parçalanması da Dionysosçu türde bir ritüel, tanrının hayvan biçiminde *sparagmos* u olarak yorumlanabilir (krş § 124) Ama Orpheus esas olarak Apollon'un kusursuz bir müridi diye biliniyordu Hatta bir efsaneye göre tanrının, *nympha* Kalliope'den olma oğluydu Apollona gösterdiği sofuca bağlılık nedeniyle öldürülmüştü Orpheus'un

¹⁰ Trakya'nın "barbar" halklarının hatta Karadeniz'in kuzeyinde göçebe bir halde dolanan İsküleri'nin daha iyi tanıdığı bir dönemdir bu

¹¹ Krş Trakya'da Orpheus tapımının bulunduğu yerlerin saptanması için, R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grece antique*, s. 114, dipnot 16

¹² *Katabasis eis Hadou* (Kem, *Orph. fr.* parça 293 vd s. 304 vd) *Odysses*'daki yeraltı alkisi ile inış de (*katabasis*) (XI, özellikle 566-631) büyük olasılıkla "Orpheusçu" bir aktarmayı yansıtmaktadır

¹³ *Rhesos*, 943

¹⁴ XXV, 1 – Kem *Orph. Frag.* no. 23

¹⁵ IV 25-4

çaldığı müzik aleti, Apollon'un liryadı.¹⁶ Son olarak da Orpheus, bir "erginlenme ritüeli kurucusu" olarak, arınma törenlerine büyük önem veriyordu ve *katharsis* tam anlamıyla Apollon'a özgü bir teknikti.¹⁷

Akılda tutulması gereken birçok nokta var. 1) Adı ve minne ilişkin bazı imalar ancak MÖ VI yüzyıldan itibaren bulgularsa da, Orpheus arkaik türde bir dinsel kişiliktir. "Homeros'tan önce" yaşadığı, bu deyim ister zamandışı, ister coğrafi açıdan (yani, Homeros uygarlığına özgü dinsel değerlerin henüz ulaşmadığı "barbar" bir bölgede yaşaması) anlaşılabilir, rahatlıkla düşünülebilir. 2) "Kökene"ni ve tarihöncesi bilmesek de Orpheus'un Homeros geleneğine veya Akdeniz mirasına ait olmadığına kuşku yoktur. Traklarla ilişkileri tam bir bilmecedir, çünkü bir yandan barbarların içinde bir Yunan gibi davranmakta, ama diğer yandan Helenler öncesi çağa ait büyüsel-dinsel güçlerden yararlanmaktadır (hayvanlar üzerinde egemenlik, şamanlık *katabasis*). Morfolojik açıdan yine bir *mysteria* kurucusu (bir *katabasis* aracılığıyla) ve Getlerin, "kendilerini ölümsüz sanan" Trakların uygarlaştırıcı kahramanı olan Zalmoksis'e yakındır (§ 179). 3) Orpheus tam bir erginlenme kurucusu olarak tanıtılmıştır. Onun "Homeros'un atası" olduğunun iddia edilmesinin nedeni, dinsel çağrısının önemini vurgulama isteğidir. Bu çağrı, Olympos dışından kökten ayrılmaktadır. Orpheus'un "kurduğu" varsayılan erginlenmenin özünü bilmiyoruz. Yalnızca hazırlık aşamaları biliyoruz: vejetaryenlik, çilecilik, arınma, dinsel eğitim (*heroi logos*, kitaplar). Teolojik önkabullen de bilmiyor: ruhgöçü ve dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü.

Ruhun ölümden sonraki yazgısı, daha önce de gördüğümüz gibi (§ 97), Eleusis erginlenmelerinin amacını oluşturuyor, ama Dionysos ve Apollon tapımları da ruhun yazgısıyla ilgilendiriyor. Bu nedenle MÖ VI. ve V yüzyıllarda mitsel Orpheus figürünün, geleneksel erginlenmelerden esinlenmekte birlikte, dana elverişli bir erginleyici disiplin öneren bir *mysteria*'nın kurucusu olarak kabul edildiği manidarı gözükmemektedir. Bu disiplin daha elverişlidir; çünkü ruhgöçümü ve ruhun ölümsüzlüğünü dikkate almaktadır.

Orpheus figürü en başından itibaren, Apollon ve Dionysos'un birleşik etkisi altındadır. "Orpheusçuluk" da aynı doğrultuda gelişecektir. Tek örnek de bu degil-

¹⁶ Guthrie, *Alkestis*'in Apollon'u çevresinde yaşaklar ve aslanlar ve "İrin ezgisi eşliğinde dans eden" maralla birlikte betimleyen bir bölümünü (dize 578) hatırlar, *The Greeks and Their Gods*, s. 315.

¹⁷ Apollon, Orpheus'u Lesbosta dile getirdiği kehanetleri geri almak zorunda bırakır (Philostratos, *via Apoll*, 4, 14). Tanrının kışkırtıcılığı mı söz konusudur, yoksa ilk kehanet tekniği "şamanlık" tekniği ve Pythia tekniği arasında bir uyumsuzluk mu yaşanmıştır?

dır Pylos kâhını Melampus "Apollon'un gözdesi" olmakla birlikte, aynı zamanda "Dionysos adını, ona kurban sunma törenlerini ve fallus için düzenlenen tören, Yunanistan'a sokan" kişiydi.¹⁸ Zaten, daha önce de gördüğümüz gibi (§ 90), Apollon'un Hades'le belli bir ilişkisi vardı. Diğer yandan Olymposlular arasına kabul edilen Dionysos'la da sonunda barış yapmıştı. Uzlaşmaz çelişkili bu iki tanrının yakınlaşması anlamsız değildir. Belki de Yunan düşüncesi, iki tanrıyı böyle yan yana var ederek, Homeros çağının dinsel değerlerinin yıkılmasının yarattığı krizlere bir çözüm bulma umudunu ifade ediyordu?

181. Orpheusçu Teogoni ve Antropogoni: Ruhgöçü ve Ruhun Ölümsüzlüğü

MÖ VI. yüzyılda Bir ve Çok sorunu dinsel ve felsefi düşünceye egemen idi. Çağın dinsel düşünürleri kendilerine şu soruyu yöneltiyordu: "Her bireyle onun kendisini akraba hissettiği tanrı arasındaki ilişki nedir? Tanrıda olduğu gibi insanda da örtülü olarak var olan potansiyel birliği nasıl kavrayabiliriz?"¹⁹ Dionysos orjulerinde ilahî ile insani arasında belli bir birleşme gerçekleşiyordu, ama bu geçiciydi ve bilinç eşliğinin indirilmesi sayesinde sağlanıyordu. "Orpheusçular" hem Bakkhalardan çıkarılması zorunlu dersi kabul etti –yani insanın tanrısal olana katılması– hem de ondan şu mantıksal sonucu çıkardılar: ruhun ölümsüzlüğü, dolayısıyla tanrısalılığı. Bu amaçla da orjinin yerine Apollon'un öğrettiği anıma tekniği *katharsis*'i geçirdiler.

Ozanımız, Orpheusçuluk adıyla bilinen hem "erginleyici," hem de "yaygın" bir hareketin simgesi, ve koruyucusu oldu. Bu dinsel hareket diğerlerinden farklılaştıran, öncelikle yazılı metinlere, "kitaplar"a verilen önemdir. Platon, Orpheus'a ve Musaios'a (Orpheus'un oğlu veya öğrencisi sayılıyordu) atfedilen ve anımlara ölümden sonraki hayata ilişkin birçok kutaba kaynak olarak başvurmaktadır. Aynı zamanda "Orpheus"a ait olduğu söylenen ve teogoni miteliğindeki bazı altı heceli dizeleri de sıralamaktadır. Euripides de Orpheusçu "yazılar"dan söz eder ve Orpheus'un tarihsel bir kişilik olduğuna inanmayan Aristoteles, "sözde Orpheus dizeleri

¹⁸ Herodotos, II. 49.

¹⁹ Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 316 vd. Dini pek çekici bulmayan yonlar şu felsefi soruyu soruyordu: "İçinde yaşadığımız dünyanın çoğul çeşitliliği ile her şeyi doğuran tek ve özgün töz arasındaki ilişki nedir?" Ayrıca bkz. aynı yazar, *A History of Greek Philosophy*, c. I s. 132.

ri"ndeki ruh kuramlarının yabancıları değildir ²⁰ Platon'un bu metinlerden bazılarının bilmesi akla yakın görünmektedir (kitapçılardan satın alınamıyorlardı)

İkinci önemli özellik, sözde "Orpheusçular"ın hatırı sayılır çeşitliliğiydi. Teogoni yazarlarının veya çilecilerin ve bilicilerin yanı sıra daha ileride, klasik çağda Theophrastus'un *Orpneotelestes* ("Orpheusçu erginleyiciler") adını verdiği kişilere de rastlanıyordu. Bu arada Platon'un meşhur bir bölümünde betimlediği sıradan arındırmacı keramet sahiplerini ve kâhinleri de hiç saymıyoruz ²¹. Dinler tarihinde oldukça sık rastlanan bir olaydır bu. Her çileci, gnostik ve soteriyolojik hareket, sayısız sözde-b.çime ve kimi zaman çocukça erginlenme ritüellerine yol açar. Hindistan'da Upanişadlar zamanından beri mantar gibi çoğalan sahte çilecileri veya Yogacıların ve Tantracıların grotesk taklitçilerini anımsayalım. Özellikle ölüm sonrası kurtuluş sağayan bir gizli bilginin vahyedilmiş ve erginleyici niteliği üzerinde çokça durulursa, taklitler de çoğalır. Örneğin masonluk ortaya çıktıktan sonra veya "Gulhaçlıların gizemi"yle ıhlıtlı olarak Batı Avrupa'da boy veren sayısız "erginlemeyi" ve "gizli cemiyeti" düşünün. Dolayısıyla keramet sahiplerinin ve Orpheotelestes'lerin etkisine kapılıp, Orpheusçu düşünce ve ritüellerin gerçekliğinden kuşkuya düşmek saflık olur. Bir yandan, en eski çağlardan itibaren benzer esrimeciler, kâhinler ve otacılar bulgulanmaktadır. Bunlar "halk dinleri"nin ayırt edici niteliklerinden birini oluşturur. Diğer yandan MÖ VI. yüzyıldan itibaren bu keramet sahiplerinin kâhin ve arındırmacıların çoğunun Orpheus'u benimsemesi, daha üstün etkili ve saygın görünen bazı selamete erdirmci gizli bilgiler ve teknikler bulunduğunu, bunların taklit edilmeye en azından mucizevi kişiliğin adından kaynaklanan ışıltının sahiplenilmeye çalışıldığını göstermektedir.

Platon'un bazı imaları Orpheusçu olumsuzluk anlayışının çerçevesini sezinemizi sağlamaktadır. Ezeli bir suçun cezası olarak, ruh mezara (*sêma*) hapsedilir gibi be-

²⁰ Platon, *Devlet*, 364 e, *Crat* 402b-*Phileb*, 66c. Euphides, *Hipp.* 954, Aristoteles *De an.* 410b 28, Suidas. Orpheus'a mal edilen eserlerin uzun bir listesi verir (Kem. *Orph. fr.*, no 223); kş. L. Mouliet, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique* s. 74 vd., eleştirel çözümleme.

²¹ "Zenginlerin kapılarında bekleyen, onları kendilerinin veya atalarının işlemiş olabileceği adaletsizlikleri bağışlama yetkisini, kurban törenleri ve bayüler yoluyla tanrılardan aldıklarına ikna eden dilenci kurban rahipleri, kâhinler yaptıkları ritüellerin doğruluğunu ispatlamak için ayın ve Musa'nın oğulları Musaios ve Orpheus tarafından yazılmış bir sürü kitap gösterirler. Bu kitapların otoritesine yaslanarak yalnızca şahısları değil, devletleri de yaşayanlar ve ölülerin günahlarının affedilmesinin ve arınmanın geçerli olduğuna inanırlar ve bu erginlemeler -çünkü yaptıklarına bu ismi verirler- bizi ölümler diyarının azaplarından kurtarır" (*Devlet*, 364b-365a).

dene (söma) hapsedilmiştir.²² Dolayısıyla bedenlenmiş varoluş daha çok bir ölüme benzer ve ölüm de gerçek hayatın başlangıcını oluşturur. Ama bu "gerçek hayat" kendiliğinden elde edilmez, ruh günahlarına veya sevaplarına göre yargılanır ve belli bir süre sonra yeniden bedenlenir. Upanişadlar sonrası Hindistan'da olduğu gibi, nihai kurtuluşuna kadar ruh göçüne mahkûm edilen ruhun yok edilemezliği inancı söz konusudur. "Orpheusçu bir hayatı" surduren Empedokles için de, ruh kurtulmanın uzagında, "yabancı bir tensel giysinin" içinde, bedene ihsak olmuştu (fragman B 115 ve 126). Empedokles'e göre de ölümsüzlük ruh göçüne yol açıyordu, zaten onun vejetaryenliğinin gerekçesi de buydu. (öldürülen hayvanda, yakın akrabalarımızdan binnin ruhu bulunabilirdi).

Ama vejetaryen uygulamaların daha karmaşık ve derin bir dinsel gerekçesi de vardı. Et ile beslenmeyi reddeden Orpheusçular (ve Pythagorasçılar) resmi tapında zorunlu olan kanlı kurbanlardan da uzak duruyordu. Gerçi böyle bir ret kenitten kopma ve sonunda "dünyadan el etek çekme" kararını da yansıtıyordu, ama asıl beyan emtiği, Prometheus'un düzenlediği ilk kurban töreniyle (§ 86) kurulmuş bir sistem olan Yunan dinsel sisteminin toptan reddedilmesiydi. Et tüketimini insanlara ayırıp kemik sungusunu tanrılara yönelten Prometheus, Zeus'u öfkeliendirmiş ayrıca "cennet" çağına, insanların tanrılarla ruh birliği içinde yaşadığı çağa son veren süreci başlatmıştı.²³ Vejetaryen uygulamalara geri dönüş hem ataların işlediği günahın kefaretini ödeme kararına, hem de ilk mutluluk çağına en azından kısmen yeniden kavuşma umuduna işaret ediyordu.

"Orpheusçu hayat" denen olgu,²⁴ arınma, çilecilik ve birçok özgül kural içeriyordu; ama selamet özellikle bir "erginlenme" yoluyla, yani kozmolojik ve teosofik ni tehlike vahiylerle elde ediliyordu. Eski yazarların (Aiskhylos, Empedokles, Pindaros, Platon, Aristophanes vb) bazı tanıklıklarını ve imalarını, aynı zamanda daha geç tarihli bazı belgeleri yan yana getirerek, daha iyi bir isim bulunamadığı için "Orpheusçu öğreti" adı verilmiş olgunun ana hatlarının yeniden oluşturulabilmektedir. Bir teogoni, bunun uzantısı olan bir kozmogoni ve oldukça ayrıksı bir aniro-

²² Kratylas, 400c, krs. Phaedon, 62b. ruhun "zindanı" veya "hapisanesi" hakkında. Bu bölümler sonu gelmez tartışmalara yol açmıştır.

²³ Hesiodos, İşler ve Günler, 90 vd, 110 vd vejetaryenliğin mistik ve eskatolojik değerleri konusunda, bkz. Guthrie, Orpheus, s. 197 ve devamında alıntılanmış ve yorumlanmış metinler ve özellikle Sabbatucci'nin yorumu. Saggio sul musicismo greco, s. 69 vd. Ayrıca krs. Detienne, "La cuisine de Pythagore," s. 148 vd.

²⁴ Yasalar, VI 782c

pogonıyla karşılaşmaktadır Orpheusçu eskatolojinin asıl oluşturuucu unsuru, hem Homeros'unkiyle, hem de Eleusis'in kiyle çelişen antropogoni mitidir

"Rapsodiler" denen teogoni anlatıları,²⁵ Hesiodos'un aktardığı soy zincirinin bazı ayrıntılarından başka bir şey içermez Zaman (Kronos) Anther'de ilk yumurtayı üretir, bu yumurtadan da ilk tanrı Eros -Phanes de denir- çıkar Diğer tanrıları ve dünyayı, temel üreme ögesi olan Eros yaratır Ama Zeus Phanes'i ve bütün yaratılışı yutar ve yeni bir dünya yaratır Bir tanrının Zeus tarafından yutulması mitsel izlegi iyi bilinmektedir Hesiodos, Olymposlu tanrının Athena'nın mucizevi doğumundan önce eşi Metis'i yuttuğuna anlatır (§ 84) Ama Orpheusçu teogoni anlatısında bu eylemin anlamı daha farklıdır Evren hakımı bir tanrıyı, yönettiği dünyanın yaratıcısı yapma çabası fark edilmektedir Ayrıca söz konusu olay, birlikte hareketle çoğul bir evren üretilmesine ilişkin felsefi spekülasyonu yansıtmaktadır²⁶ Mit birçok kez edilen geçirilmiş olmasına karşın, hâlâ arkaik bir yapıdadır. Haklı olarak Mısır ve Fenike kozmogoni anlatılarıyla benzerliği vurgulanmıştır

Başka rivayetler, Uranos ve Gaia'yı yaratan Nyks (Gece) veya Zaman'ı (Kronos) yaratan Okeanos'u temel öge olarak kabul eder Kronos da Anther'i ve Kaos'u üretmiştir Kabul edilen bir diğer temel öge, Çatışma'yı doğuran Bir'dir; Çatışma aracılığıyla Yer, Sular'dan ve Gök'ten ayrılmıştır Kısa süre önce Derveni papirüsü²⁷ Zeus çevresinde odaklanan yeni bir Orpheusçu teogoniye, ortaya çıkarmıştır Orpheus'a atfedilen bir dize, "Zeus, her şeyin başlangıcı, ortası ve sonudur" diyordu (sütun 13, 12) Orpheus, *Moirai*'yı (yazgı) Zeus'un düşüncesi olarak ifade etti "İnsanlar *Moirai* böyle dokudu" dediğinde, Zeus'un düşüncesinin olanı ve olacağı ve artık olmayacağı belirlediğini kastederler" (süt. 15, 5-7) Nasıl ki Ge (Demeter), Ana, Rhea ve Hera aynı tanrıçanın farklı adları ise, Okeanos da Zeus'un hipotazından başka bir şey değildir (süt. 18, 7-11) Kozmogoninin hem cinsel, hem de tekçi bir yapısı vardır Zeus "havada" (veya "yukarıdan") sevişmiş ve dünyayı

²⁵ Damascius MÖ V yüzyılda hâlâ *Orpheus Rapsodileri* adında bir eser okuyordu Bunun bazı parçalarının daha eski tarihlili olduğuna (MÖ VI yüzyıl) kuşku yoktur bkş Guthrie, *Orpheus*, s. 77 vd. 137-142.

²⁶ Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 319

²⁷ 1962'de Selanik yakınındaki Derveni kentinde bulunmuş ve MÖ IV yüzyıla tarihlendirilmiştir Orpheusçu bir metnin yorumu söz konusudur Bu bulunu bu tür yazıların eskiliğini ve yüksek spekülatif niteliğini doğrulamaktadır

böyle yaratmıştır. Ama metin kimle seviştiğini belirtmez.²⁸ Yazar dünyanın logosunun Zeus'un logosuyla aynı olduğunu açıklayarak, varoluşun birliğini savunur (süt 15-1-3). Buradan, "dünya"yı ifade eden ismin "Zeus" olduğu çıkarsanır.²⁹ Derveni papirusunda korunmuş metin birçok açıdan önemlidir, bir yandan erken bir dönemde gerçek anlamda Orpheusçu g.zli küçük cemiyetlerin varlığını doğrular, diğer yandan, belli bir Orpheusçu teolojinin tekçi, hatta "tektanrıci" eğilimini yansıtır.

İnsanın Titanların külerinden doğması miti ise geç dönemden (MS I-II yüzyıllar) birkaç yazar dışında hiçbir yerde açıkça bulgulanmamıştır.³⁰ Ama Dionysos Zagreus mitsel-ritüel senaryosuna ilişkin olarak göstermeye çalışığımız gibi (§ 125) daha eski kaynaklarda da bu konuya göndermeler bulunur. Bazı bilgilerin kuşkuculuğuna karşın, Pindaros'un "antik bir yasın kefaretinin ödenmesi" ifadesinde ve Yasalar'ın "eski Titan doğasını gösterenler"e ilişkin bir bölümünde (701c) insanın Titan kökenli doğasına göndermeler görülebilir. Olympiodoros'un verdiği bir bilgiye göre, Platon'un öğrencisi Ksenokrates bir "zından" olarak algılanan beden kavramını Dionysos ve Titanlarla birleştiniyordu.³¹

Bu birkaç anlamı belirsiz ama nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Titanlar mitinin antikçağda "Orpheusçu" diye nitelendiğine kuşku yoktur. Bu mite göre insan hem Titan doğasının hem de tanrısallığın parçasıydı, çünkü Titanların kuleri çocuk Dionysos'un bedenini de içeriyordu. Bununla birlikte arınmalar (*katharmoi*) ve erginlenme ritüelleri (*teletai*) yoluyla ve "Orpheusçu yaşam tarzı"nın sürdürülmesiyle Titan unsurunu temizleniyor ve bir *bakchos* oluyordu, başka bir deyişle, tanrılık hali, Dionysosçu hal diğerinden ayrılıp özümseyiyordu.

Bu anlayışın yeniliğini ve özgünlüğünü bir kez daha vurgulamaya gerek yok. Onun Mezopotamya'daki öncülünü hatırlatalım: Marduk'un insanı topraktan (yani İlk Canavar Tiamat'ın bedeninden) ve iblis başı Kingu'nun kanından yaratması (krş. § 21). Ama Orpheusçu antropogoni ne kadar karanlık ve trajik görünürse görünsün, aykırı bir biçimde bir umut unsuru da taşır. Bu unsura ne Mezopotamya *Weltanschauung* unda ne de Homerosçu anlayışta rastlanır, çünkü insan, Titan kökenli olmasına karşın, kendine özgü oluş biçimiyle tanrısallığa katılır. Hatta her

²⁸ Bu tür kozmogoni Memfis teolojisini (§ 26), Pherekydes'in sistemini ve Prajāpati'nin tek başına gerçekleştiği yaratımı (§ 76) hatırlatır.

²⁹ Krş. Herakleitos, fragman B 1 B 32.

³⁰ Plutarkhos, *De esu carn*, I, böl. 7 (Kem, *Or. Fr.*, no 210), Dion. Hrisostomos XXX, 55. En eksiksiz vers.yon İskenderiyeli Clemens'de bulunur. *Protrept* II, 17, 2, 18, 2.

³¹ Olympiodoros, *Phaed.*, 84, 22.

ürlü din dışı varoluş biçiminde (cehalet, etoburluk vb) görülen “şeytani” unsurdan kurtulma yeteneğine de sahiptir. Bir yandan Platoncu dualizme çok yakın bir dualizm (ruh-beden) fark edilmekte diğ er yandan “Orpheusçu”nın benzerlerinden ve sonuçta ruhun kozmostan ayrılmasını sağlayan bir mitler, inançlar tavırlar ve erginlenmeler bütünü görülmektedir. Bütün bunlar birçok Hint tekniğini ve soterioloj i y ol o j i y i hatırlatmakta (§ 195) ve çeşitli gnostik sistemleri önceden haber vermektedir (§ 229 vd)

182. Yeni Eskatoloji— ‘Orpheusçu’ eskatolojinin ana hatları ise Platon, Empedokles ve Pindaros’un bazı göndermelerinden hareketle yeniden oluşturulabilir. Ruh, ölümden sonra, Hades’e yönelir. *Phaidon* (108a) ve *Gorgias*’a (524a) göre, yo. “tek ve basit değildir; birçok sapma ve birçok engel vardır.” *Devlet* (614c-d), doğru insanın sağdaki yola girmesine izin verildiğini, oysa ki kötülerin sola doğru gönderildiğini belirtir. Güney İtalya ve Girit mezarlarında bulunan ve en azından MÖ V yüzyıla ait altın levhalarda yazılı dizelerde de benzer bilgiye rastlanır. “Selam sana, selam sağdaki yoldan kutsal çayırlara ve Persephone’nın ormanına doğru yolculuk edene.” Metin kesin bilgiler içermektedir. “Hades’in yurdu nun solunda bir kaynak bulacaksın, bunun yanında beyaz bir servi yükselir. Bu kaynağa fazla yaklaşma. Ama bir başka kaynağa daha rastlayacaksın. Bellek (Mnemosyne) gölünden soğuk su fışkırır ve orada bekçiler nöbet tutar. Onlara de ki: ‘Ben Yer’in ve yıldızlı Göğün çocuğuyum, siz bunu biliyorsunuz, ama susuzluktan kavru ldum oluyorum. Çabuk bana Mnemosyne gölünden kaynayan soğuk sudan verin.’ Ve bekçiler sana kendiliklerinden kutsal kaynağın suyundan verecek ve bundan sonra diğer kahramanlar arasında hüküm sürecek sin.”³²

Er mitinde, Platon yeniden bedenlenecek bütün ruhların öteki dünyada yaşadıkları deneyimleri unutmak için Lethe kaynağından içmek zorunda olduklarını nakleder. Ama ‘Orpheusçular’ın ruhlarının yeniden bedenlenmeyeceğine inanılı yor du, bu nedenle onlar Lethe suyundan içmemeliydi. “Ağır zanmetler ve acılar döngüsünden sıçrayıp çıktım ve çevik adımlarla özlediğim taca doğru atıldım. Hades’in kraliçesi olan soylu kadının memesi nin altına sığındım.” Ve tanrıça yanıt

³² Petelia ve Eleuthernae levhaları. Kış. Guthrie, *Orpheus*, s. 171 vd ve Zuntz’un yeni yorumu. *Persephone*, s. 364 vd.

verir "Ey talihli, mutlu kişi! Sen bir insandın, şimdi tanrı oldun" (çev. A. Boulanger)³³

"Ağır zahmetler döngüsü" belli sayıda yeniden bedenleniş içerir. Ölümden sonra ruh yargılanır, geçici olarak bir azap veya mutluluk yerine gönderilir. 1000 yıl sonra da yeniden dünyaya döner. Sıradan bir ölümlü kurtulana kadar bu döngüyü on kez yaşamak zorundadır. "Orpheusçular," suçluların çektiği işkenceleri, "tanet-hilenn mahkûm olduğu sonsuz azaplar"ı bol bol betimlemiştir.³⁴ Hatta Kern, cehennem ilk yaratanın Orpheusçuluk olduğunu ileri sürmüştür.³⁵ Nitekim Ozanın (Orpheus) Eurydike'nin peşinden *katabasis*'i gerçekleştirmesi, yeraltı dünyası hakkında yapılan her türlü betimlemenin dayandığı temel oluşturuyordu. Yeniden Orpheus mitinin egemen özelliği olan "şamanı," unsura karşı karşıyayız. Butun Orta ve Kuzey Asya'da yeraltı dünyasına yapıkları esnek inışları sonsuz ayrıntıyla anlatarak geniş ve görkemli bir yeraltı coğrafyasını geliştirip yaygınlaştıranların şamanlar olduğu bilinmektedir.³⁶

Birçok ölüm mitolojisi ve coğrafyasında, gerek altın levhalarda taslağı çizilen manzara ve güzergâhın -kaynak ve servı, sağdaki yol- gerekse "ölünün susuzluğu"nun koşullarına raslanmaktadır. Bazı doğu etkileri bu unanıceği de unutul-

³³ Metran başlangıcı anlamlıdır. Erginlenmiş kişi, yeraltı dünyasının tanrılarına seslenir: "Ey ölümler diyarının saf kraliçesi, Eukles, Euboleus ve siz diğer ölümsüz tanrılar, ben bir arınmışlar topluluğundan geliyorum. Sizin mutlu ırkınızdan olmakla övünüyorum. Ama kader beni ve diğer ölümsüz tanrıları vurdu." (bununla birlikte, bkz. Zantze'nun farklı okuması, *Persephone*, s. 318). Bir başka tablet de önemli ayrıntıları ortaya çıkarır: "Haksız eylemlerin hak ettiği cezayı çektim. Şimdi göz kamaştırıcı Persephone'nin huzuruna, iyi niyetini gösterip beni azızların yurduna göndermesi için yalvararak geliyorum." Tanrıça onu merhametle karşılar: "Daha önce hiç çekmediğin acıları çektiğin, selam olsun sana. Selam selam, selam olsun sana. Kutsal çayırara ve Persephone'nin ormanına giden sağdaki yoldan ilerle" (çev. A. Boulanger a.g.y., s. 40).

³⁴ "Bir çirkef çukurunun içine gömülecek, ahlaki kırılmalarına denk bir cezaya çarptırıldıklarını göreceklerdir" (*Devlet*, 363d, *Phaedon*, 69c); çamurun içinde yuvarlanmayı seven domuz yavrularına benzeyecek (krş. Plotinus, I 6, 6) veya delik bir fıçıyı doldurmak ya da bir kalburla su taşımak için sonu gelmez boş çabalarla tükeneceklerdir (*Gorgias*, 493b *Devlet*, 363e). Platon'a göre, bu, kendilerini asla doymayan tutuklara esir eden aklı yitirmiş insanların imgesidir veya belki de aslında arınma yıkanmalarından geçmedikleri için Ha-des'te arınma yıkanma suyunu sürekli ama boşuna bir çabayla taşımak zorunda kalanlara verilmiş cezadır" (F. Cumont, *Lux perpetua*, s. 245).

³⁵ Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, "Mysterien" maddesi, s. 1287. Cumont, Plutarkhos'un maddesi ve Aziz Petrus'un Vahy'nden geçerek Dante'ye kadar ulaşan bütün bu "sanrısa, edebiyat"ın kökenini Orpheusçuluk içinde aramak egilimindedir, a.g.y., s. 246.

³⁶ Krş. Elade, *Le Chamanisme*, s. 395 vd.

mamalıdır. Ama daha büyük olasılıkla hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan ve esrimeler, görüler ve kendinden geçmeler, düşlerde yaşanan maceralar ve hayali yolculuklarla ilgili binlerce yıllık spekülasyonların sonucu olan, ortak bir miras söz konusudur. Çeşitli gelenekler içinde bu mirasın farklı yollarının one çıktığına kuşku yoktur. Bir pınarın veya bir çeşmenin yanındaki ağaç, örnek "cenet" imgesidir, Mezopotamya da bunun karşılığı Tanrının temsilcisi Bahçıvan-Kral tarafından beklenen bir bahçedeki kutsal ağaç ve kaynaktır (§ 22). Öyleyse bulunan madeni yapıların dinsel önemi, Homeros anlatısında bulgulanandan farklı bir ölüm sonrası ruhsal varoluş anlayışını yansıtmalarından kaynaklanmaktadır. Bunlar arkaik Akdeniz ve Doğu manç ve mitolojileri olabilir. Belki de bunlar o zamana dek "halk" çevrelerinde ve merkezden uzak yerlerde korunmuş, bir sureddir de Orpheusçular Pythagorasçılar ve zihni ölüm sonrası hayata ilişkin bilmeceyle meşgul herkes arasında belli bir itibar görmeye başlamıştı.

Bununla birlikte "ruhun susuzluğu"na getirilen yeni yorum daha ilginçtir. Birçok kültürde ölümlerin susuzluğunu gidermek üzere yapılan cenaze töreni saçları bulgulanmıştır.³⁷ "Hayat Suyu"nın kahramanın dirilişini sağladığı inancına mitler ve folklor içinde de yaygın olarak rastlanır. Yunanlara göre, ölüm unutmakla özdeşleşmiştir. Ölümler belleğini yitirmiş olanlardır. Yalnızca Tiresias veya Amphiaraios gibi bazı ayrıcalıklar öldükten sonra da belleklerini korur. Hermes, oğlu Erichonides'i ölümsüz kılmak için ona "bozulmaz bir bellek" verir.³⁸ Ama ruhgöçü öğretisi şekillenince, Bellek ve Unutma mitolojisi değişir. Lethe'nin işlevi altüst olur. Artık suları, yeryüzü varoluşuna unutturmak üzere, bedenden ayrılan ruhu karşılamaz. Tam tersine Lethe, yeniden bedenlenmek üzere yeryüzüne dönen ruhları göksel anıları siler. "Unutma" artık ölümü değil, hayata dönüşü simgelemektedir. Lethe pınarından içmek tedbirsizliğin, gösteren ruh (Platon'un sözleriyle, "unutma ve kötülük yudumu," *Phaedrus*, 248c) yeniden bedenlenir ve yeniden oluş döngüsü içine fırlatılır. Ruhgöçü öğretisini paylaşan Pythagoras, Empedokles ve diğer yazarlar, önceki varoluşlarını anımsadıklarını iddia ediyorlardı, başka bir deyişle, öteki dünyada belleklerini korumayı başarmışlardı.³⁹

³⁷ Bkz. Elade, "Locum refrigerii."

³⁸ "Akheron'dan geçtiğinde bile ruhunda unutkanlık belirmedi, ve kimi zaman gölgeler kimsi zaman gün ışığı diyarında otursa bile gördüklerinin anısını hep korur", Rodoslu Apollonios, *Argonautika*, I, 463.

³⁹ Krş. Elade, *Aspects du mythe* s. 150 vd. Pythagorasçı cemiyetlerde bellek ışıması ve eğitimi önemli bir rol oynuyordu (Diodoros, X, 5, Lamblichos, *Vita Pyth.*, 78 vd). İlk tanıklıklar MÖ VI yüzyılın bazı mucizevi Yunan kişilikleriyle ilişkilendirilen "unutma" ve yeniden

Altın levhalar üzerine yazılı fragmanlar, bir dinsel kurallar mecnun, Mısır veya Tiber "öüler kitabı"na benzetilecek bir tür öteki dünya rehberinin fragmanları gibidir. Bazı bilgiler onların Pythagorasçı kökenli olduğunu ileri sürerek, "Orpheusçu" niteliklerine ıtarz etmişlerdir. Hatta "Orpheusçu" diye bilinen düşünce ve ritüellerin çoğunun aslında Pythagorasçı bir yaratımı veya onun elden geçirilmiş hallerini temsil ettiğı bir savunulmuştur. Sorun, birkaç sayfada aydınlatılamayacak kadar karmaşıktır. Yine de Pythagoras ve Pythagorasçıların olası katkısı ne denli önemli olursa olsun, bunun bizim "Orpheusçu" görüngüye yönelik kavrayışımızı değıştirmedeğini belirtelim. Orpheus ve Pythagoras efsaneleri arasında artık benzerlikler bulunduğuna kuşku yoktur, sahip oldukları ünlere arasındaki koşatluk da tartışılmaz. Tanıhsel bir kişilik ve özellikle de tam bir "tanrısal adam" örneğı olan Pythagoras, ıpki mucizevi "erginlenme kurucusu" gibi, görkemli bir arkaik unsurlar sentezinin (bazıları da "şamanlık" niteliktedir) yanı sıra, züht ve tefekkür tekniklerine gözü pek bir biçimde yeni değerler yüklenmesiyle ayırt edilmektedir. Nitekim Pythagoras efsaneleri onun tanrılarla ve ruhlarla ilişkilerine, hayvanlar üzerindeki egemenliğine, birçok yerde aynı anda görülmesine göndermeler yapar. Burkert, Pythagoras'ın meşhur "altın uyluğu"nu, şamanlık türde bir erginlenmeyle karşılaştırarak açıklar. (Gerçekten de Sibirya şamanlarının erginlenme ritüelleri sırasında organlarının yenilediğine ve kimi zaman kemiklerinin demirle eklemledigine inanılır). Son olarak Pythagoras'ın *katabasis'i* de şamanlık bir öğedir. Rodoslu Hieronymos, Pythagoras'ın Hades'e indığını ve orada tanrılar için söyledikleri bütün kötü sözlerin kefaretin, ödeyen Homeros ile Hesiodos'un ruhlarını gördüğünü anlatır.⁴⁰ Zaten bu tür "şamanlık" özellikler yalnızca Orpheus ve Pythagoras efsanelerine özgü değildir. Hyperboreoğlu Apollon rahibi Abaris bir okun üzerine binip uçuyordu (§ 91), Prokonnesoslu Aristeas, ölümle karıştırılabilen esrimesi, aynı anda iki yerde birden görülebilmesi ve karga donuna girebilmesiyle ünlüydu, bazı eski yazarlar tarafından Pythagoras'ın daha önceki bir beden-

hatırlama izleğı, Hint tefekkür tekniklerinde ve spekülasyonlarında önemli bir rol oynamıştır; Gnostisizm de bu izleğı yeniden kullanacaktır (§ 130).

⁴⁰ Eliade, *De Zamoxis à Gengis-Khan*, s. 117. Pythagoras'a ilişkin mucize efsaneleri, kaynakları ve yakın tarihli kaynakça için, Walter Burkert, *West und Wissenchaft* s. 118 vd., 133 vd., 163 vd. (= *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* s. 120 vd., 141 vd., 166 vd.). Yine de bu efsaneler içinde, şamanlık türde esneme yolculuklarına yapılan göndermeler eksiktir.

leniş, olarak kabul edilen Klazomenesli Hermotimus uzun bir süre için bedenini terk edebiliyordu⁴¹.

Efsanevi yaşamöykülerinin arasındaki benzerliklere “Orpheusçular”ın ve Pythagorasçılarının öğretisi ve uygulamaları arasındaki benzerlikler de eklenmektedir. Ölümsüzlük ve ruhgöçü inancı, ruhun Hades’te cezalandırılması ve en sonunda gökyüzüne geri dönmesi vejetaryenlik, arınmalara verilen önem çilecilik Ama bütün bu benzer ve aynı noktalar, “Orpheusçuluğun” özerk bir hareket olarak var olmadığını kanıtlamaz. Belki sayıda “Orpheusçu” yazı Pythagorasçılarının eseri olabilir, ama “Orpheusçu” eskatoloji mitlerinin, inanç ve ritüellerin Pythagoras ve talmizleri tarafından icat edildiğini düşünmek saflık olur. İki dinse, hareket koşut bir biçimde, aynı *Zeitgeist*’in ifadeleri olarak gelişmiştir. Şu farıda ki Pythagorasçı mezhep, kurucusunun yönetimi altında kapalı, batını türde bir cemiyet olarak örgütlenmekle kalmamış, Pythagorasçılar “eksiksiz bir eğitim” sistemi de geliştirmiştir⁴². Üstelik etkin siyaseti de küçük görmeyen Pythagorasçılar, Güney İtalya’nın birçok kentinde iktidarı bir süre ellerinde tutmuştur.

Ama Pythagoras’ın asıl başarısı, her şeyi kapsayıcı yapıda “bütüncül bir bilim”in temellerini atmasıdır. Bu yapı içinde, bilimsel bilgi bir dizi ahlaki metafizik ve dinsel ilkeyle bütünleştirilmişti ve buna ara çeşitli “beden teknikleri” eşlik ediyordu. Özetle bilginin hem gnoseolojik hem varoluşsal, hem de kurtarıcı bir işlevi vardı. Platon’un düşüncesinde İtalyan Rönesansının humanistlerinde, Paracelsus’ta veya XVI. yüzyılın simyacılarında görülebilen, geleneksel türde bir “bütüncül bilim” söz konusuydu⁴³. Özellikle Hint ve Çin tıbbi ile simyasında görülen şekliyle bir “bütüncül bilim”di bu.

Bazı yazarlar Orpheusçu hareketi bir tür “kilise” veya Pythagorasçı arınkine benzetilebilecek bir mezhep olarak görme eğilimindedir. Oysa Orpheusçuluğun bir “kilise” veya *mysteria*’lı dinler andıran gizli bir örgüt oluşturduğu pek anlaşılmaz.

⁴¹ Bkz. Elhade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 45, dipnot 44-45. Krş. *Agay*, s. 45-46. başka benzer örnekler.

⁴² Çeşitlilik ve ahlak kurallarını müzik, matematik ve gökbilim eğitimi tanımlar. Ancak bu dinin son hedefinin gizemci mülkiyet olduğu bilinmektedir. Gerçekten de “her şey sayı” ve “her şey karşıtların bir uyumu” ise yaşayan her şey (kozmos da dahil) çünkü o da “sayı almaktadır” birbirleriyle husumdur.

⁴³ Aristoteles’ten sonra bu tür “bütüncül bilim”i saygınlığını yitirmesi ve bilimsel araştırmanın Avrupa’da ilk parlak sonuçlarını XVI. ve XVII. yüzyıllarda verecek bir yöntembilime yönelmesi bütüncül görüşün yetersizliğini asla göstermez. Yalnızca yeni bir bakış açısı ve farklı bir telos söz konusudur. Simya kimyanın tohumu değil, başka bir anlamlar sistemiyle uyumlu ve kimyadan başka hedefleri olan bir disiplindi.

gelmemektedir. Ayırt edici nitelikleri –bir halk hareketi olması, ama seçkinleri de yanına çekmesi, “erginlenme ritüelleri” içermesi ve “kutiplar”a sahip olması– onu daha çok Hint Tantracılığına ve yeni-Taoculuğa yaklaştırmaktadır. Bu dinsel hareketler de “kilise” oluşturmaz, ama koşut gelenekleri temsil eden, kısmı efsaneleşmiş bir dizi ustaz sayesinde ün kazanmış “okullar” içerirler ve çok geniş bir kulliyata sahiptirler⁴⁴.

Diğer yandan “Orpheusçular,” arkaik dönemde Kabirler, Telkinler, Kuretalar, Korybantlar, Daktyiler gibi adlarla farklı işlevleri yerine getiren erginleyici grupların ardılları gibi görünmektedir. Bu grupların üyeleri bazı “meslek sırları”nı kısıkanlıkla korurdu (bunlar, metalurjist ve demirci, otacı, kâhin, erginleyici vb. mesleklerdendi). “Orpheusçuluk”taki tek farklılık, madde üzerindeki egemenliği sürdüren farklı tekniklerle ilişkilili. “meslek sırları”nın yerini, ruhun olamdan sonraki yazgısına ilişkin “sırlar”ın almasıydı.

Orpheusçuluğun saygınlığı Med savaşlarından sonra gerilese de, ana düşünceleri –dualizm, insanın ölümsüzlüğü, dolayısıyla tanrısallığı, eskatoloji– özellikle Platon’un getirdiği yorumla Yunan düşün hayatını meşgul etmeyi sürdürdü. Akım “halk” içinde de yaşadı. (“orpheotelestes”). Daha sonra, Helenistik çağda, *mysteria*’lı dinlerde bazı Orpheusçu anlayışların etkisi tanımlanabilmektedir. Hristiyanlık devrinin ilk yüzyıllarında ise, özellikle yeni Platoncular ve yeni-Pythagorasçılar sayesinde, Orpheusçuluk yeniden moda haline gelecektir. “Orpheusçu” deneyimin çapını asıl ortaya çıkaran da, bu gelişme ve yenidenme, birçok dinsel bağdaştırmacılığa yaratıcı biçimde müdahale etme yeteneğidir.

Orpheus figürü ise, “Orpheusçuluk”tan bağımsız olarak, Yahudi ve Hristiyan teologlar, Rönesans’ın Hermesçileri ve filozofları, Poliziano’dan Pope’a, Novalisten Rilke ve Pierre Emmanuel’e kadar uzanan şairler tarafından sürekli yeniden yorumlanmıştır. Orpheus, Hristiyan veya aydınlanmacı romantik veya modern Avrupa’nın unutmak istemediği az saydaki Yunan mitolojik figüründen biridir. (bkz. c. III)

183 Platon, Pythagoras ve Orpheusçuluk— A. N. Whitehead’in meşhur formülüne göre, Batı felsefesinin tanrı sonuça Platon felsefesine düşülmüş bir dizi dipnottan ibarettir. Platon, dinse, düşünceler tarihinde de aynı oranda önemli bir yer tutar. Geç antikçağ, özellikle IV. yüzyıldan itibaren Hristiyan teolojisi, İsmâ-

⁴⁴ İpık Tantracılıkta olduğu gibi, dana geç tarihli bazı Orpheusçu metinler eski bir öğretimin açıklanmaları olarak sunulmuştur. Üstelik bu, en azından bazı örneklerde, doğru olabilir.

iliye batınlığı, İtalyan Rönesansı farkı farkı biçimlerde de olsa Platoncu dinsel görüşten etkilenmiştir Platon'un ilk ve en kalıcı vasfının dinsel değil siyasi nitelikte olması ise bu olguyu daha da anlamlı kılmaktadır Gerçekten de Platon adalet ve uyum yasalarına göre örgütlenmiş ideal siteyi kurma özlemini taşıyordu, bu sitenin her sakını belirli ve özgül bir işlevi yerine getirmeliydi Atina ve diğer Yunan kentleri bir süredir toplumsal yapının doğrudan temellerini tehdit eden bir dizi siyasi, dinsel ve ahlaki krizin pençesindeydi Sokrates parçalanmanın başlıca kaynağı olarak sofistlerin rölativizmini ve genelleşmiş kuşkuculuğu göstermişti Mutlak ve değişmez bir ilkenin varlığını reddeden sofistler, nesnel bilgi olasılığına ortulu biçimde karşı çıkıyordu Sokrates onların manningin n saçmalığını gün ışığına çıkarmak için, kendini bilmeye ve ruhsal yetenekler disiplinine varan bu yöntem olan *maieutike* üzerinde yoğunlaşmıştı Doğa dünyaya yönelik araştırmalar onu ilguendirmiyordu Ama Platon hocasının öğretisini tamamlamaya çalıştı ve bilginin geçerliliğini bilimsel olarak temellendirebilmek için, matematik öğrenimi a.d. Pythagorasçı evrensel birlik, kozmosun değişmeyen düzeni ve hem gezegenlerin hareketini, hem de müzikal skalayı düzenleyen armoni anlayışı onu büyüledi⁴⁵ Platon, yeryüzü gerçekliklerinin ilk ve değişmez arketipleri olan idealar kavramını geliştirirken, hem sofistlere hem de kuşkuculara yanıt veriyordu Nesnel bilgi –önceden mevcut ve ezelî ve ebedî modellere dayandığına göre– mümkundu

Konumuz açısından, Platon'un kimi zaman yaşadığımız dünyanın modeli olarak idealar dünyasından –dünyamızdaki maddî nesnelerden gelenlerden geldikince ideaları taklit etmektedir– söz etmesi, kimi zaman ise duyuşal gerçeklikler dünyasının idealar dünyasının “parçası olduğunu” açıklaması önemli değildir⁴⁶ Ama bu ezelî ve ebedî modeller evreni postulatı bir kez gereğince ortaya konduktan sonra, insanların ideaları bilmeyi ne zaman ve nasıl başardıklarını açıklamak gerekiyordu Platon bu sorunu çözümlemek için ruhun yazgısına ilişkin bazı “Orpheusçu” ve Pythagorasçı öğretileri sahiplendi Gerçi daha önce Sokrates de *tek* bilgi kaynağı olan ruhun paha biçilmez değeri üzerinde durmuştu Sokrates, ruhun “dumana benzediği” konusunda Homeros tarafından da onaylanmış geleneksel kanıya karşı çıkarak, “ruhu tedavi etme”nin gerekliliğini vurgulamıştı Platon çok daha netti gider Ona göre en değerli şey –*hayat değil*– ruhtur çünkü ideal ve ezelî ve ebedî

⁴⁵ Aristoteles kurnazca Platon ile Pythagoras arasındaki tek farkın terminoloji düzeyinde olduğunu yazar (*Metafizik* 987 b, 10 vd) Ama Burkert'in de haklı olarak belirttiği gibi (*Love and Science*, s. 44), Pythagoras'a göre şeyler sayılardır

⁴⁶ Krş. Guthrie *The Greeks and Their Gods* s. 345 = *Les Grecs et leurs Dieux*, s. 377) aynı yazar, *A History of Greek Philosophy* c. IV s. 329 vd

dünyaya attır. Demek ki Platon "Orpheusçu"-Pythagorasçı gelenekten, ruhgöçü ve yeniden hatırlama (anamnesis) öğretisini, kendi sistemine uygun bir hale getirerek almıştır.

Platon'a göre bilmek, sonuçta, kendini yeniden hatırlamak anlamına gelir.⁴⁷ Ruh, yeryüzündeki iki varoluşu arasında, idealleri seyrederek Saf ve mukemmel bilgiyi paylaşır. Ama ruh yeniden bedenlendiğinde Lethe pınarından su içer ve ideallerin doğrudan seyrini yoluyla elde edilen bilgiyi unuttur. Ama bu bilgi bedenlenmiş insanın gizli olarak bulunmaktadır ve felsefi çalışma sayesinde guncelleştirilebilir. Fiziksel nesneler ruhun kendi içine kapanmasına ve bir tür "geri dönüş" yoluyla dünya dışındaki varoluşunda sahip olduğu ilk bilgiyi yeniden bulup edinmesine yardımcı olur. Dolayısıyla ölüm, ruhun bedenlenmesi yoluyla dönemsel olarak yitirilen ilk ve mukemmel hale geri dönüştür.⁴⁸

Felsefe, ruha bir kez bedenden kurtulduktan sonra nasıl sürekli olarak idealler dünyasında kalabileceğini, yani yeni bir bedenlenmeden nasıl kaçınabileceğini öğrettiği ölçüde, bir "ölüm hazırlığı"dır. Sonuç olarak, geçerli bilgi ve Yunan kentlerini yıkılmaktan kurtarabilecek tek siyaset postulatı olarak idea ve ebedi bir evren ve ruhgöçünü getiren bir felsefeye dayanıyordu.⁴⁹

Eskatolojik spekülasyonlar çok modaydı. Gerçi ruhun ölümsüzlüğü, ruhgöçü ve ruhların beden değişimi öğretimi bir yemelik değildi. Ruhun ölümsüzlüğünü ve yeryüzünde bedenlenmek üzere sürekli geri döndüğünü ilk öne süren, MÖ VI yüzyılda Syra'lı Pherekydes olmuştu.⁵⁰ Bu inancın olası kaynağını saptamak kolay değildir. Pherekydes'in zamanında bu inanç yalnızca Hindistan'da açıkça dile getirilmemişti. Mısırlılar ruhu ölümsüz kabul ediyor ve çeşitli hayvan suretlerine girebileceğine inanıyordu, ama onlarda genel bir ruhgöçü kuramının hiçbir izine rastlan-

⁴⁷ Krş. özellikle *Menon*, 81. c, d.

⁴⁸ E. J. *Aspects du mythe*, s. 153-154. Bkz. aynı eser, s. 154 vd.; Platoncu idealar kuramı ve *anamnesis* ile arkaik toplum insanının davranış benzerlikleri konusunda bazı gözlemler (ayrıca krş. *Le Mythe de l'Éternel retour*, s. 48 vd.).

⁴⁹ Hıttî metafizikçileri büyük bir gayretle ruhgöçü (*samsara*) öğretisini geliştirdiler, ama bunu ne bilgi kuramıyla ne de siyasetle ilişkilendirdikleri hatırlatılabilir (§ 80).

⁵⁰ Cicero, *Tuscul*, I, 38 (= Diels A 5). Diğer referanslar için bkz. M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, s. 25 dipnot 1-2. Bir diğer rivayete göre, Pherekydes "Fenakelilerin gizli kitapları"nu kullanmıştı, ama Pherekydes'in düşüncesi üzerinde hatırı sayılır doğu etkileri bulunduğu anlaşılmakla birlikte (West, s. 34 vd.) bu iddia herhangi bir belgeye dayanmayan bir klişedir (West, a.g.y., s. 3).

maz. Getler de "kendini ölümsüz kılma"nın olabırlığına inanıyor ama beden değiştirmeyi bilmiyorlardı.⁵¹

Her ne olursa olsun, Pherekydes'in eskatolojisi Yunan dünyasında bir yankı uyandırmamıştır. Ruhgöçü ve beden değiştirme öğretisini "Orpheusçuluk" ve özellikle de Pythagoras, onun öğrencileri ve çağdaşı Empedokles hem yaygınlaştırmış, hem de sistemleştirmiştir. Ama Leukippos ve Demokritos'un kozmolojik spekülasyonları, son gökbilimsel keşifler ve özellikle de Pythagoras'ın öğretisi, ruhun ölümden sonra yaşaması anlayışını ve doğayla öteki dünya yapılarını kökten değiştirmişti. Artık yeryüzünün bir küre olduğu bilindiğine göre, ne Homeros'un yeraltındaki Hades'i, ne de dünyanın en batı ucunda olduğu varsayılan "Kutlular Adası," mitolojik bir yeryüzü coğrafyası içinde kendine yer bulabilirdi. Pythagorasçı bir özdeyiş, "Kutlular Adası'nın "güneş ve ay" olduğunu açıklıyordu.⁵² Yeni bir eskatoloji ve yeni bir ölüm coğrafyası kendilerini yavaş yavaş kabul ettirdi. Artık öteki dünyanın adresi olarak yıldızlar dünyası gösteriliyordu, göksel kökenli olduğu açıklanan ruh (Leukippos ve Demokritos'a göre güneş ve ay gibi "ateşlendi") sonunda göklere geri dönecekti.

Platon bu eskatolojiye belirleyici bir katkı yaptı. "Orpheusçu"-Pythagorasçı gelenekten beslenerek ve bazı Doğu kaynaklarını da kullanarak, ama bütün bu unsurları kişisel bir görüş içinde bütünleştirerek yeni ve daha tutarlı bir "ruh mitolojisi" geliştirdi. Homeros ve Hesiodos'a dayalı "klasik" mitolojiyi önemsemedi. Uzun bir erozyon süreci sonucunda Homeros mitleri ve tanrıları, başlangıçtaki anlamlarını yitirmişti.⁵³ Zaten "ruh mitolojisi" Homeros geleneginde kendine hiçbir destek bulamazdı. Diğer yandan Platon gençlik dönemi diyaloglarında mitos'u, logos'un karşısı olarak koymuştu, en iyi durumda, mit kurmaca ile gerçeğin bir karışımıydı. Bununla birlikte Platon başyapıtı *Şölen*'de iki mitsel motif, kozmogoniyle ilgili Eros ve özellikle de küre biçimli, çift cinsiyetli bir varlık olarak tasarımılanan ilk insan üzerinde uzun uzun durmaktan geri kalmaz.⁵⁴ Ama bunlar ar-

⁵¹ Herodotos, IV, 93 vd. Krş. § 179.

⁵² Oysa ki Pythagoras'ın karabasis'ini betimleyen bir başka rivayet, bir yeraltı Hades'ine inanıldığını gösteriyordu.

⁵³ Daha önce Ksenophon (doğumu MÖ 565'e doğru) Homeros panteonuna özellikle de tanrıların insanbıçımlı oluşuna açıkça saldırımda duraksamamıştı. Ksenophon, "bütün tanrıların ve insanların üzerinde tek bir tanrı"yı savundu; "onun ne bıçınının ne de düşüncesinin ölümlülerinkiyle hiçbir ortak yanı yoktur" (fragman B, 23). Pindaros kadar dindar bir yazar bile, "inanılmaz" mütlen reddeder (I. *Olympia*, 28 vd).

⁵⁴ *Şölen* 189e ve 193d.

kaik yapıda mitlerdir. İlk insanın erdişiliği birçok esk. gelenekte buğulanmıştır (örneğin Hint Avrupalılarda).⁵⁵ Erdişi mitinin mesajı ortadadır. İnsan, mukemmeliği hiç çatlağı bulunmayan bir birlik olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte Platon ona yeni bir anlam ekler. İnsan biçimlilinin küresel biçimi ve hareketlerinin gök cisimlerine benzerliği, zaten bu ilk varlık da gökten inmiştir.

Asıl açıklanması gereken insanın göksel kökeniydi, çünkü "ruh mitolojisi"ni kuran özellik buydu. Gorgias'ta (493) ilk kez eskatolojik bir mite rastlanır, beden ruhun mezardır. Sokrates bu eskatolojiyi Euripides'e ve "Orpheusçu"-Pythagorasçı anlatılara dayanarak savunur. Burada ruh göçü yalnızca ima edilmektedir, ama Platoncu eskatoloji için basat öneme sahip bu izlek yukarıda gördüğümüz gibi, Menon'da çözümlenmiştir (81a-e). Phaidon'da (107e) ruhun uzun bir süre sonra yeryüzüne geri döndüğü belirtilmiştir. Devlet arkaik "makrokozmos-mikrokozmos" simgeselliğini yeniden ele alır ve onu tamamen Platonculuğa özgü bir yönde, ruh, devlet ve kozmos arasındaki benzeşmeyi göstererek geliştirir. Ama Platon'un güçlü mitolojik yaratıcılığının asıl kanıtı, mağara alegoridir.⁵⁶

Phaidros'ta eskatolojik görüş doruk noktasına ulaşır. Ruhun yazgısı ilk kez bu eserde göklerin hareketleriyle uyumlu hale sokulmuştur (246b vd). Kozmosun birinci temel ögesinin ruhun birinci ögesiyle aynı olduğu açıklanmıştır. Aynı diyalogda iki egzotik simgeselliğin kullanılması anlamlıdır. Arabasın, süren bir arabacıya benzetilen ruh hakkındaki mitsel imge ve "ruhun kanatları" imgesi. Birinci imgeye Katha Upanişad'da da (I 3, 3-6) rastlanır, şu farkla ki, Platon'da gemlemenin güçlüğü iki at arasındaki uzlaşmaz çelişkidir. Bu kaynaşmaktadır. "Ruhun kanatları"na gelince, insan "bu dünyanın güzelliğini seyre daireğinde [ve] hakiki Güzelliğe düşünmeye koyulduğunda çıkmaya başlar" (249e). Erginlenim ardından kanatların çıkmasına Çin'de, Taoçularda ve Avustralya otacılarının gizli geleneklerinde rastlanır.⁵⁷ Bu imge ruhun, kuşa veya kelebeğe benzetilebilecek, uçucu bir tinsel toz olarak anlaşılmasıyla uyumludur. "Uçuş" zekâyı, gizli şeylerin veya metafizik gerçeklerin anlaşılmasını simgeler.⁵⁸ Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayalı

⁵⁵ Bu anlayış, Yeni Platonculuk ve Hristiyan gnostisizminden Aroman romantizmine kadar ısrarla yeniden işlenecektir. Krş. Elade, *Méphisophèles et l'Androgyne*, s. 121 vd.

⁵⁶ Devlet, VII.

⁵⁷ Taoçular, bir insan tao'yu elde edince bederinde telekler çıkmaya başladığına inanırlar. Avustralyalı otacılar hakkında bkz. M. Elade, *Les religions australiennes*, s. 136 vd. Yeni-Platoncular, Kâise Babaları ve Gnostikler bu imgeleri yeniden ele alıp geliştirecektir.

⁵⁸ Rig Veda'da "Zekâ (manas) kuşların en bizişidir" denir (VI, 9, 5). "Anlayablenin kanatları vardır", *Pancavimca Brâhmana*, IV, 1 (3).

nan bu simgeselliğin kullanılması bazı şaşkınlığa sebep olmuştur. Platon, arkaik ontoloji, adı verilebilecek öğüyü "yeniden keşfedip" geliştirmektedir. İdealar kuramı, geleneksel maneviyata özgü mühimmiyetli örnekler öğretisinin uzantısıdır.

Timaios'un kozmogoni, zılgılı Protagoras ve Şölen'in verdiği bazı bilgileri geliştirse de, yeni bir yaratım söz konusudur ve Platon'un bu en üstün kozmogoni görüşünde, yaratıcı tanrının mevcut yıldızlara aynı sayıda ruh yarattığını açıklama işini Pythagorasçı Timaios'un üstlenmesi anlamlıdır.⁵⁹ Daha sonra "yıldızların ölümsüzlüğü" kuramını Platon'un öğrencileri tamamlar. Bu Platoncu yüce sentez, içine kattığı "Orpheusçu" ve Pythagorasçı unsurların da o güne dek tanındıkları en geniş yayılma kavuşmasını sağlayacaktır. İçinde Babil katkılarının da ayırt edildiği bu öğreti (yıldızların tanrısallığı) Helenistik çağdan itibaren egemen olacaktır.⁶⁰

Platon'un düşlediği siyasal reform hiçbir zaman tasarı düzeyini aşamadı. Onun ölümünden bir kuşak sonra, Yunan kent-devletleri, Büyük İskenderin baş döndürücü ilerleyiş karşısında birer birer yıkıldı. Dünya tarihinde, bir dünyanın sona erişinin yeni türde bir uygarlığın, Helenistik çağda gelip geçecek uygarlığın başlangıcıyla neredeyse iç içe geçtiği ender anlardan biridir bu. Orpheus, Pythagoras ve Platon'un yeni dinseliliğin esin kaynakları arasında yer alması anlamlıdır.

184. Büyük İskender ve Helenistik Kültür— MÖ 323 yılının 13 Haziran günü İskender daha 33 yaşına girmeden Babil'de öldüğünde, krallığı Mısır'dan Pencap'a kadar uzanıyordu. Oniki yıl ve sekiz ay süren saltanatı sırasında, Yunanistan'ın Küçük Asya'nın ve Fenike'nin kent devletlerine boyun eğdirmiş. Ahemenliler imparatorluğu'nu fethetmiş ve Porus'u yenmişti. Yine de İskender, tüm dehasına ve kendisini çevreleyen yarı tanrısallık hâleyle karşılaştıkça Zeus-Ammon'un oğlu kabul ediliyordu. Brista gücünün sınırlarını öğrendi. Nehri geçmeyi ve Hindistan'a doğru ilerlemeyi reddeden ordu ayaklandı ve "dünyanın efendisi" onlara boyun eğmek zorunda kaldı. Ugradığı en büyük bozgun bu oldu ve Asya'yı "dış okyanusa" varıncaya dek fetnetmeyi hedefleyen mucizevi tasarısı da böylece sona erdi. Bununla birlikte İskender geri çekilme emrini verdiğinde Hindistan'ın yakın geleceği ve genelinde tarihsel dünyanın geleceği, çoktan çizilmişti. Asya artık Akdeniz etkilerine

⁵⁹ Tim. 41d vd.

⁶⁰ Kış. Burkert, *Love and Sciences*, s. 360. Ruhun gök ve yıldızlarla ilişki içinde olduğu, hatta gökten gelip oraya döndüğü inancın, en azından Herakleitos ve Anaksagoras'tan beri Lyon filozofları da paylaşmaktadırlar. Burkert, s. 362.

“açıktı”, bundan böyle Doğu ile Batı arasındaki iletişim hiçbir zaman tamamen kesilmeyecekti

J. G. Droysen'in yazdığı yaşamöyküsünden (1833) ve özellikle de W. W. Tarn'ın kitabından (1926) beri, birçok tarihçi farklı, hatta birbiriyle çelişen bakış açılarından İskender'in Asya fethinde izlediği hedefi yorumlamıştır.⁶¹ Yaklaşık yuz elli yıldır süren bir tartışmayı birkaç sayfada çözümlemeyi denemek saflık olur. Ama İskender'in seferleri hangi bakış açısından değerlendirilirse değerlendirilsin, derin ve geri dönüşmez sonuçlara yol açtıkları konusunda herkes görüş birliği içindedir. İskender'den sonra dünyanın tarihsel görünümü kökten değişmiştir. Daha önceki siyasi ve dinsel yapılar –kent-devletler ve onların kültürel kurumları, dünyanın merkezi ve mükemmel ilk örnekler hazinesi olarak polis, Yunanlarla “barbarlar” arasında yok olmaz bir farklılığın kesin doğruluğundan hareketle geliştirilmiş antropogoni– bütün bu yapılar yıkılır. Onların yerine yavaş yavaş *oikumenē* (ökömen) kavramı, “kozmpoliti” ve “evrenselci” eğilimler öne çıkar. Tüm dinlere karşı, insan türünün temeldeki birliğinin keşfi kaçınılmazdı.

İskender'in hocası Aristoteles, kölelerin doğaları gereği köle ve “barbarlar”ın *naturaliter* köleler olduğunu savunuyordu.⁶² Ama İskender, Susa'da iki Ahemeni prensesiyle evlendi ve İran ritüeline uyarak yakın silah arkadaşlarından doksanını İranlı soylu ailelerin kızlarıyla evlendirdi. Yine aynı ritüel uyarınca, aynı anda on bin Makedon askerın düğünü yapıldı. Daha sonra İranlılar ordudaki ilk yerleri aldılar, hatıra seçkin birlikler içine kabul edildiler. Makedonlar, hükümdarlarının siyasi anlayışını paylaşmaktan uzaktı. Madem ki zafere kazanan ve fatih konumunda bulunan kendileriydi, “barbarlar” yenilmiş halklardan başka bir şey değildi. Makedonlar Opis'te ayaklandığında, içlerinden bin “Persleri kendinize hisim ettiniz” diye konuşunca– İskender haykırdı: “Ben *hepinizi* kendime hisim ettim!” Ayaklanma, rıvayete göre 3 000 kişinin davet edildiği bir uzlaşma şöeniyle sona erdi. Şöenin sonunda İskender barış için dua etti ve imparatorluğundaki bütün halkların topluluğun idaresine ortak olmasını diledi. Ayrıca tüm dünya halklarının birlikte uyum içinde, yürek ve ruh birliği içinde (*homonoia*) yaşayabilmesini diledi. “Daha önceden bütün insanların aynı Baba'nın evlatları olduğunu ve ettiği duanın inancının

⁶¹ Örneğin A. R. Burn, R. D. Mils, F. Schachermeyr, F. Altheim, Peter Green ve R. L. Fox'un monografilerini karşılaştırmak yeterli olacaktır.

⁶² Aristoteles, fragman 658. Krş. Platon, *Devlet*, 470c-471a. Aristoteles'in rakibi Sokrates ise tam tersine “Helen” teriminin artık becerikli bir budunsal kökten geleni değil, belli bir eğitime sahip olanı ifade ettiğini savunuyordu (*Panegyrikos*, 50).

bir ifadesi olduğunu ve Dünyanın Uzlaştırıcısı olması için tanrının kendisini görevlendirdiğini söylemişti.⁶³

İskender hiçbir zaman Zeus'un oğlu olduğunu ilan etmemiştir. Bununla birlikte, başkaları yakıştırdığında bu unvanı kabul ediyordu. Yunanlarla Persler arasındaki kaynaşmayı sağlamak için, İranın kralı "itaat" (*proskynēsis*) törenini aldı. (Zaten Ahemeni hükümdarlarının gıysı ve teşrifat kurallarını daha önce benimsemiştir.) İranlılara göre, *proskynēsis*, törene katılanların toplumsal konumuna göre değişiklikler gösteriyordu. Persepolis'teki bir alçak-kabartma I. Dara'yı tahtına oturmuş ve soylu bir İranlıyı da ona uzattığı elini operken gösterir. Ama Herodotos altı düzeyden uyrukların hükümdar önünde büyük bir reverans yaparak secdeye vardığını açıklamaktadır. Bununla birlikte silah arkadaşlarının direnci karşısında şaşırarak İskender, *proskynēsis* ten vazgeçti, aslında aynı anda imparatorluğunun tanrısı olma düşüncesini de terk etti.⁶⁴ Bu düşüncenin esin kaynağı Firavunlar örneği olabilir ama Yunanistan'da giderek belirginleşen bazı eğilimleri de nesaba katmak gerekir. Yalnızca bir örnek verelim. Aristoteles –kuşkusuz İskender'i düşünerek– Üstün Hükümdar geldiğinde onun insanların arasında bir tanrı olacağını yazıyordu.⁶⁵ Her ne olursa olsun İskender'in Asya ve Mısır'daki ardılları tanrılaştırılmayı hiç duraksamadan kabulenecektir.

İskender'in generalleri (*diadochoi*) arasında yirmi yıl süren savaşlardan sonra, imparatorluktan genye kalan topraklar üç Makedon hanedanı arasında paylaşıldı. Asya Selefkilere, Mısır Lagoslara (Ptolemaoslara), Makedonya da Antigonoslara düştü. Ama Roma MÖ 212'den itibaren, Helenistik krallıkların işlerine müdahaleye başlayacak ve sonunda tüm Akdeniz dünyasını yutacaktır. MÖ 30'da Octavius Mısır'ı fethetğinde yeni *oikumene* Mısır ve Makedonya'dan Anadolu ve Mezopotamya'ya kadar uzanıyordu. Ama *Imperium Romanum*'un kurulması aynı zamanda Helenistik uygarlığın sonuna işaret etti.

İskender'in başlattığı tarihsel dünyanın birleştirilmesi, ilk zamanlar Helenlerin doğu bölgelerine doğru kitlesel göçü ve Yunan diliyle Helenistik kültürün yayılmasıyla gerçekleşti. Halk Yunancası (*koinē*) Hindistan ve İran'dan Suriye, Filistin, İtalya ve Mısır'a dek konuşulup yazılıyordu. Eski veya yeni kentlerde, Yunanlar

⁶³ Tam, *Alexander the Great*, s. 117.

⁶⁴ Tam, a.g.y., s. 80. İskender'e bu adeti yalnızca Asyalılar için geçerli kılmasını tavsiye eden felsefeci Kallisthenes daha sonraları bir komploya kurşun ve idam edildi. "*Proskynēsis*-tasarısı" hakkında bkz. Peter Green, *Alexander of Macedon*, s. 372 vd.

⁶⁵ *Politika*, III, 13, 1284a.

tapınaklar ve tiyatrolar yapıp, *gymnasium*'larını kırıyordu. Yunan türü eğitim g derek bütün Asya ülkelerinin zenginleri ve ayrıca aklılar tarafından benimsendi. Helenistik dünyanın bir ucundan diğerine "eğitim" ve "bilgelik" denen ve önem yuceltildi. Eğitim her zaman bir felsefe üzerine kuruluydu, neredeyse dınse, nite likte bir saygı gördü. Tarihte hiçbir zaman eğitimin, hem bir toplumsal yükselme yolu, hem de tinsel mükemmelleşme aracı olarak bu kadar peşinde koşulmamıştı.⁶⁶

Moda felsefeler en başta da Kıbrıslı bir Sami olan Kitonlu Zenon⁶⁷ tarafından kurulan Stoacılık, ama onun yanı sıra Epiküros ve Kiniklerin (*kynikos*) öğretileri, *oikumene*'nin tüm kentlerinde egemen oldu. "Helenistik aydınlanma" adı verilen olgu hem bireyselliği, hem de kozmopolitizmi teşvik ediyordu. Polis'in genişlemesi, bireyi yurttaşlığa ve dine dair hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan dayanışma ağlarından kurtarmıştı, buna karşılık bu kurtuluş, gizemi ve uçsuz bucaksızlığı içinde dehşet uyandıran bir Kozmos içinde yalnızlığı ve yabancılaşmasını ortaya çıkarıyordu. Stoacılar, kent ile evren arasındaki benzeşmeyi göstererek, bireyi desteklemeye uğraşıyordu. Daha önce, İskender'in çağdaşı olan Diogenes, kendisinin bir "*kozmpolitês*," bir "dünya yurttaşı" olduğunu açıklamıştı (başka bir ifadeyle, Diogenes kendini hiçbir kentin hiçbir ülkenin yurttaşı olarak görmüyordu).⁶⁸ Ama bütün insanların toplumsal kökenleri ve coğrafi konumları ne olursa olsun *kozmpolitai*, –aynı sitenin, kozmosun yurttaşarı– olduğu düşüncesini yaygınlaştıranlar Stoacılardır.⁶⁹ "Zenon, ilk eserlerinden olan *Devlet*'inde, o zamandan beri insanın aklından hiç çıkmayan göz kamaştırıcı bir umut sunuyordu, artık aynı devletlere bölünmeyecek, tek bir tınsal Yasaya tabi, herkesin yurttaş ve birbirlerinin uzuvları olduğu tek bir büyük Kentin, insan yapısı yasalarla değil kendi gönüllü katımlarıyla, rızalarıyla veya Zenon'un ifadesiyle, Aşk ile biraraya geleceği bir dünyanın düşünüyordu."⁷⁰

⁶⁶ Bat. ve Orta Avrupa da benzer bir yüceltimle özellikle de Hristiyan dünyayı sağlıklı hale getireceği ve reforma uğracacağı umut edilen "yeni bilim"ün yanı sıra bir eğitim ve bilimsel araştırma yöntemi nin yüceltilmesi için XVII yüzyılı beklemek gerekecektir. Krş c. II.

⁶⁷ MÖ 315'e doğru Atina'ya gelen Zenon, okuluna MÖ 300'de "ressamlar portresi"nde *stoa portike* açtı. Samos'ta Atinalı bir babadan doğan Epiküros MÖ 306'dan beri Atina'da ders veriyordu.

⁶⁸ Diogenes Laertios, *Peri Bion, Dogmaton hai Apophthegmaton* [Felsefelerin Hayatları], 6/22. Ama yalnızca bireyin mutluluğuya uğraşan Kinikler, topluluğu umursamıyordu.

⁶⁹ M. Hadass "From Nationalism to Cosmopolitanism," s. 107 vd. aynı yazar, *Hellenistic Culture*, s. 16 vd.

⁷⁰ W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, s. 79.

Epiküros da "kozmpolitizm"i yayıyordu, ama onun başlıca amacı b.reyin mutluluğuydu Tanrıların varlığını kabul ediyordu Bununla birlikte bu tanrıların ne kozmosla ne de insanlarla hiçbir ilgileri yoktu. Dünya tamamen mekanik bir biçimde, bir yaratıcı ve bir amacı olmadan varolmuş bir makıneydi. Dolayısıyla insan kendisine en uygun varoluş biçimini seçmekte özgürdü Epiküros'un felsefesi ataraksia yoluyla elde edilen dinginlik ve mutluluğun mümkün olan en iyi varoluş tarzının ayırt edici niteliklerini oluşturduğunu göstermeyi amaçlıyordu.

Stoacıların kurucusu sistemini Epiküros'un sisteminin karşısı olarak şekillendirdi Zenon'a ve talmızlerine göre, dünya Tanrı'nın ilk tezanöründen, "Tonumsal Akıl" (*logos spermatikos*), yani evrensel Yasayı doğuran ateş tohumundan hareketle gelişmiştir İnsan akli da buna koşut olarak tanrısal bir kavilcımından çıkmıştır. Tek bir Akıl postulatını ileri süren bu tekçi çoktanrılılıkta kozmos "hikmetle dolu bir canlıdır"⁷¹ Bilge kişi de ruhunun en derin yerinde kozmosu canlandıran ve yöneten aynı Logos'un bulunduğunu keşfeder (en eski Upanişadları hatırlatan bir anlayış; kırs § 81) Demek ki kozmos, içinde akıl bulunduğu için, anlaşılabilir ve insanı kabul eden bir olgudur İnsan bilgeliliği kullanarak tanrısal olanla özdeşleşir ve kendi yazgısını özgürce ustlenir

Gerçi dünya ve insan varoluşu önceden kesin olarak belirlenmiş bir plana göre gelişmektedir, ama bilge kişi, yalnızca erdemli olması ve görevlerini yerine getirecek, kısacası tanrısal iradeyi gerçekleştirerek özgürlüğünü kanıtlar ve determinizmi aşar Özgürlük (*autarkes*) ruhun dokunulmazlığının keşfiye eşdeğerlidir Ruh, dünyaya ve başkalarına karşı dokunulmazdır insan ancak kendine zarar verebilir Ruhun bu şekilde yüceltilmesi aynı zamanda insanların temelde eşit olduğunun beyanıdır Ama özgürlüğe kavuşmak için duygulardan kurtulmak ve her şeyden – "beden, mülk, şar, kitaplar, erk er"– vazgeçmek gerekir, çünkü insan "arzuladığı her şeyin kölesidir," insan "ötekilerin kölesidir"⁷² Mülkler ve arzular = kölelik denklemi Hint öğretilerini, özellikle de Yoga ve Budizmi akla getirmektedir (§ 143 vd, 156 vd) Aynı şekilde Epiktetos'un Tanrıya seslenirken, "aynı akli paylaşıyorum Ben semle eşitimi"⁷³ diye haykırması, sayısız Hint koşutunu çağırıştır-maktadır Hindistan'ın ve Akdeniz dünyasının metafizikleri ve soteriyolojileri arasındaki benzerlikler milattan önceki ve sonraki ilk yüzyıllarda çoğalacaktır Bu in se görüngünün anlamına ileride döneceğiz

⁷¹ *Stoicorum veterum fragmenta*, I, no 171 vd, II no 441-444 vd

⁷² Epiktetos, IV, 4, 33

⁷³ II, 16, 42

Helenistik dinlere özgü yenilikler de, tıpkı yeni felsefeler gibi, bireyin kurtuluşunu amaçlıyordu. Eskatolojik vahiy ve erginlenmeyi gerektiren kapalı cemiyetler çoğaldı. Eleusis *mysteria*'larının erginleyici anlatısı (krş. böl. XII), ölümle karşılaşp onu yenmekle ün yapmış tanrılar etrafında odaklanan farklı *mysteria-sophia*'cı dinler tarafından yeniden ele alınıp boyutlandırılacaktı (§ 205). Böyle tanrılar insana daha yakındı, onun tinsel ilerlemesiyle ilgileniyor ve kurtuluşunu sağlıyorlardı. Helenistik *mysteria*ların tanrı ve tanrıçalarının –Dionysos, İsis, Osiris, Kybele, Attis, Mithra– yanı sıra, başka tanrılar da aynı nedenlerle halk arasında tutuldu. Helios, Herakles, Asklepios bireyi korur ve ona yardım eder.⁷⁴ Tanrılaştırılmış krallar bile geleneksel tanrılardan daha etkili görünmekteydi. Kral “kurtarıcı”dır (*soter*), “yaşayan yasa”yı (*nomos empsychos*) şahsında temsil eder.

Yeni *mysteria* dinlerinin ayırt edici özelliğini oluşturan Yunan-Doğu bağdaştırmacılığı aynı zamanda İskender’in yenilgiye uğrattığı Doğunun güçlü tinsel tepkisini yansıtır. Doğu, ilk ve en saygıdeğer “bilgeler”in vatanı olarak yüceltilmiştir, hikmet sahibi üstatların batını öğretileri ve kurtuluş yöntemlerini en iyi korudukları yer burasıdır. İskender’in Hint branmanları ve çilecileriyle yaptığı tartışmaları konu alan ve özellikle Hristiyanlık döneminde çok yaygınlık kazanacak efsane, Hint “bilgeligi”ne duyulan neredeyse dinsele hayranlığı yansıtmaktadır. Gerek (özgü tarih anlayışlarıyla uyumlu) bazı kıyamet kavramları gerek yeni buyu ve melekbilim formülleri, gerekse Göğe ve öteki dünyaya yapılan esirime yolculuklarında elde edilen çok sayıda “vahiy” hep Doğudan yayılacaktır (krş. § 202).

Helenistik çağın dinsel yaratımlarının önemini ileride çözmeyeceğiz (§ 205). Şimdilik dinler tarihi açısından bakıldığında, İskender’in başlattığı ve Roma İmparatorluğu’nun tamamladığı tarihsel dünyanın birleştirilmesi işinin, neolitik çağ dünyasında tarımın yayılmasının getirdiği birliğe benzetilebileceğini ekleyelim. Neolitik çağdan miras kalan gelenek kırsal toplumlar düzleminde, kent merkezlerinden gelen etkilere karşın binlerce yıl sürmüş bir birlik oluşturmuyordu. Avrupa ve Asya’nın tarım toplumlarında açıkça görülen bu temel tektiplilikle karşılaştırıldığında, MÖ I binyılın kent toplumları hatırı sayılır bir dinsel çeşitlilik sunuyordu (Bunu anlamak için birkaç Doğu, Yunan ve Roma kentünün dinsel yapılarını karşılaştırmak yeterli olacaktır). Ama Helenistik çağda *oikumene*’nin dinselliği sonunda ortak bir dil kullanmaya başlayacaktı.

⁷⁴ Bkz. Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, s. 800 vd., 838 vd., 869 vd.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 180. Metinler O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* içinde (Berlin, 1922) yayımlanmıştır kısmi çeviriler için bkz. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (Londra 1935, 2. baskı, 1952), s. 59 vd, 137 vd ve G. Arrighetti, *Frammenta Orfici* (Torino, 1959). Orpheus ilahilerinin ıy bir yayını için, bkz. G. Quandi *Orphic Hymni* (Berlin, 1941), G. Faggin'in bol yorumlu kısmi çevirisi *Inni Orfici* (Floransa, 1949). Ayrıca bkz. G. Döring, *Les Argonautiques d'Orphée* (Paris, 1930).

Kaynakların eleştirel çözümlemesi, birbirinden tamamen farklı bakış açılarıyla, Guthrie, *Orpheus*, s. 29 vd ve I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*'da (California Univ. Press, 1941) gerçekleştirilmiştir. R. Böhme'nin *Orpheus, der Sänger und seine Zeit* adlı eseri (Bern ve Münih, 1970) en eski metinsel bilgileri yeniden tızt bir incelemeye tabi tutmaktadır. Ayrıca bkz. K. Ziegler, "Orphische Dichtung," *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie*, c. 28 XVIII, 1942, süt. 1321-1417.

Modern eserlerin 1922 tarihine kadar tam bir kaynakçası, Kern *Orphicorum Fragmenta*, s. 345 ve devamında derlenmiştir, bu kaynakça, P. Nilsson "Early Orphism and Kindred Religious Movements" (*Opuscula Selecta*, c. II Lund, 1952, s. 628-683, *HTR*, 28, 1935, s. 181-230'da yayımlanmış bir makalenin genişletilmiş yeniden basımı), dipnot 1, s. 628-630'da 1942'ye kadar güncellenmiştir. Daha yakın tarihli araştırmalar için, bkz. K. Prümmer, "Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung," *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 78, 1956, s. 1-40. Orpheus ve Orpheusçuluk hakkındaki zengin külliyat içinde, şunları sayalım: E. Mass, *Orpheus. Untersuchungen zur Griechischen, Römischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion* (Münih, 1895), Otto Kern, *Orpheus: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung* (Berlin, 1920), A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orpusme et du christianisme* (Paris, 1925), özellikle s. 17-67. Vittorio Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo* (Floransa, 1930, temkinli bir şekilde başvurulması gereken bir kaynak), P. Boyancé, *Le culte des Muses* (1937), s. 33-61, Nilsson, "Early Orphism", aynı yazar, *Geschichte der Griech. Rel.*, c. I (3. baskı, 1967), s. 678-699, c. II (2. baskı, 1961), s. 246-431. Guthrie *Orpheus and the Greek Religion*, aynı yazar *The Greeks and Their Gods*, s. 307-332, I. Linforth, *The Arts of Orpheus*. E. R. Dodds *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), s. 146 vd, R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique* (Paris, 1953), s. 108-131, Louis Mouliet, *Orphée et l'orpusme à l'époque classique* (Paris, 1955), Dario Sabbatani, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), s. 69-126, Walter Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker," *Antike und Abendland*, 14, 1968, s. 93-114, aynı yazar, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977) s. 440-447 ("Orpheus und Pythagoras").

Daha önce Strabon ve Plutarkhos'un ileri sürdüğü Orpheus'un Trak asıllı olduğu savı, E. Rohde (*Psyche*), E. Mass (*Orpheus*) ve P. Perdrizet (*Cultes et mythes du Pangee*, 1910) tarafından yinelenmiştir. Ama A. Boulanger haklı olarak şu saptarmayı yapmıştır: "Orpheusçuluğun en ayırt edici özelliklerine: günah bilinci, arınma ve kefareti gereksinimine, cehennem azaplarına Traklarda asla rastlanmamıştır" (*Orphée*, s. 47, dipnot 1). Ayrıca bkz. R. Böhme, *Annales Univ. Saravenensis* içinde, 6. 1956, s. 3 vd. A. J. van Windeken "Hyperboreon'liler" in başlangıçta Orpheusçu

eğilimli bir dinsel grup olduğunu, daha sonra mitsel bir halk olarak gösterildiğini varsaymaktadır karşı "Hyperboréens," *Rheinische Museum*, 100 (1957) s. 164-169

Kısa süre önce M. Detienne, Eurydike'nin kaybolması mitinin farklı bir okumasını önermiştir. karşı "Orphée au miel" (*Quaderni Urbani di Cultura Classica*, no. 12, 1971 s. 7-23), s. 17 vd Orpheus'un öldürülmesi V. yüzyıl ressamlarının gözde konularından biriydi. karşı Guthrie *Orpheus* s. 64-65 ve şek. 4 Levha IV ve Moulmier, s. 14, dipno. 2 (Sör John Beazley *Attic Red-Figured Vase-Paintings* katalogundan [Oxford 1942] hareketle hazırlanmış liste) Orpheus'un vazolarda tasvir edilen başı için, karşı Guthrie Levha 5 Şek. 7. a), s. 35 vd

§ 181 Bir mezara (sema) konur gibi bedene (soma) hapsedilmiş ruh konulu Platoncu mit ve bunun Orpheusçulıkla ilişkilen üzerine, karşı farklı açılardan yapılmış şu çözümleme ve yorumlar Guthrie, *Orpheus* s. 214 vd aynı yazar, *The Greeks and Their Gods*, s. 311 vd, Linforth, *The Arts of Orpheus*, s. 147 vd, Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon* (Paris, 1930), s. 259 vd, F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), s. 245 vd, Moulmier, *Orphée et l'orphisme*, s. 24 vd

"Orpheusçu hayat" üzerine, bkz Guthrie, *Orpheus*, s. 263-266, Dodds *The Greeks and The Irrational*, s. 149 vd

Orpheusçu mistik anlayış üzerine, bkz Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, s. 41 vd Orpheusçu vejetaryen uygulamaların anlamı konusunda, bkz Guthrie, *Orpheus* s. 197 vd, Sabbatucci, a.g.y., s. 69 vd, Marcel Detienne, "La cuisine de Pythagore," *Archives de Sociologie des Religions*, no. 29, 1970, s. 141-162, aynı yazar, *Les Jardins d'Adonis* (Paris, 1972) s. 85 ve birçok yerde

Orpheusçu teogoni ve kozmogoni anlatılarına ilişkin belgeler Guthrie, *Orpheus*, böl. IV. A. Detienneck, *Crisis and Cosmogony. Post-Mortem Existence in the Eleusinian and Orphic Mysteries* (yayınlanmamış tez Chicago Üniversitesi 1974), böl. VI'da çevrilmiş ve yorumlanmış. Ayrıca karşı R. Mondolfo, "Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica," *Rivista di Filologia Classica*, 39, 1931 s. 433-461, F. Dümmler "Zu orphische Kosmologie" *Archiv f. Gesch. d. Phil.* 7, 1948

Fenike ve Mısır kozmogonileriyle benzerlikler için, bkz Ugo Bianchi, "Protogonos," *SMSR* 1957 s. 19 vd, aynı yazar, *RHR* 1961, s. 26 vd, S. Morenz, *Aegypten und die altorphische Kosmogonie* (1950)

Wilhelm Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphiker* adlı kitabında (Tübingen, 1942, yeni baskı, Darmstadt, 1968), birincisi Gece motifine (Eudemos ve Platon, *Timaios*, 40c ve 41a), diğeri ise ilk yumurta izlegüne dayanan (Aristophanes, *Kuşlar* 650-713, Hieronymus ve Heliancos) ki özgün Orpheusçu kozmogoni ayırt ediyor *Rhapsodia*'ların kozmogonilerinde bu ilk anlatı iç içe geçmiştir (s. 85 vd) 1962'de bulunan Derveni papirüsü Zeus'un kozmogoniye ilişkin gücünü ve mutlak hükümlerine yücelten bağımsız bir kuramın varlığını ortaya çıkarmıştır Derveni papirüsü S. C. Kapsomenos tarafından yayınlanmış ve Walter Burkert tarafından Almancaya çevrilmiştir "Orpheus und der Vorsokratiker Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zum pythagoreischen Zahlenlehre" *Antike und Abendland*, 13 (1967), s. 93-114 (çeviri s.

94-96) ve R. Mierkebach, "Der orphische Papyrus von Derveni." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1 (1967) özellikle s. 23-30 çeviri Alderinck de yorumlu bir İngilizce çeviri yapmıştır a.g.y., bölüm IV

Zeus'un başlarına yıldırımlar indirildiği Titanlara ilişkin mitler üzerine, bkz. c. I, § 124 İnsanların Titanların kullerinden doğması sayısız tartışmaya yol açmıştır. Nilsson *Geschichte d. griech. Rel.* I, s. 686 vd, mün'ün eskilğini kabul etmektedir, buna karşılık Lintforth *Arts*, s. 331 bu anlatının yanlış olduğunu belirlemeyi sağlayacak hiçbir mündirici unsur bulunmadığı kanısındadır. Mou. nien'in aşırı eleştirisi (a.g.y., s. 44 vd), olumsuzluğu açıkça belli bir sonuca varmaktadır "Dionysos'u yiyen Titanlar mitinin bizim doğamamızla ilintisi mük fark eden Plutarkhos' mıştır. Et yiyen insanlar da Titanlar gibi cezalandırılacaktır" (s. 59 *De esu carne* s. 996 e'ye dayanmaktadır. Kern, *Orph. Frag.* no 210 s. 231) Buna karş. k Dodds mite yapılan tüm göndermelerle hesaba katıldığında, "Platon ve seslendiği, kullerin öykünün tamam mı bildikleri sonucuna karşı çıkmanın zor olduğuna" kabul etmektedir s. 156 kış. s. 176 dıptoi 132 ve 135) Dodds Ksenokrates'in anıktığına belli bir önem verir. Bu bölüme ilişkin tartışma için kış. P. Boyance, "Xenocrate et les Orphiques." *Rev. des études anciennes* 50, 1948 s. 218-225 J. C. G. Strachan "Who Did Forbid Suicide at *Phaedo* 62b?" (*Classical Quarterly* özel sayı 20 1970 s. 216-220) Ksenokrates'in parçasının Orpheusçu bir kaynaktan türeldiğini belirtiyor. Zaten Olympidoros da Platon'un eserinin "Orpheus'un yazılarının yankalarıyla dolı olduğunu" doğruluyor (ad *Phaed.* 70c, Kern *Or. fr.* 224) Ayrıca bkz. H. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 391 vd. Ugo Bianchi, *Zagreus miti ve Yasalar'ın* "Titanların eski doğası üzerine 701c'de bö'ümünü, m'nsanüstü varlığının işlediği ve insan varoluşundan dana eski bir "ilk günün" olarak yorumluyor, kış. "Péchè origines et péchè anteceden.", *RHR* 170 1966, s. 118 vd

§ 182 Orpheusçu yeralı dünyası üzerine bkz. Kern R. F., "Mysterien." süt 1287 Cumont *Lux perpetua*, Paris. 1949, s. 245 vd. M. Treu "Die neue 'orphische' Unterweltbeschreibung d. Vergil," *Hermes*, 82 1954 s. 24-51 Orpheusçu eskatoloji hakkında, bkz. Guthrie, *Orpheus*, s. 164 vd, 183 vd. R. Turcan, "L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique," *RHR* 155 1959, s. 33-40, Walter Burkert, *Love and Science in Ancient Pythagorism*, (Cambridge, Mass., 1972) s. 125 vd (özgün baskı Weisheit und Wissenschaft, Nuremberg, 1962)

Yeniden bedenlenme konusundaki Platoncu kuram hakkında, bkz. R. S. Black, "The *Phaedrus* and Reincarnation," *American Journal of Philology*, 79, 1958, s. 156-164, aynı yazar, "Plato, Pindar and Metempsychosis," a.g.y., s. 405-414

İtalya ve Grin'te bulunan alt m levhaların Orpheusçu kökenli olduğu düşüncesi 1930'a kadar genel kabul görmüş ama daha sonraki ça çalışmalarda bu görüşe m'iraz edilmiştir. Wilamowitz *Glaube des Hellenen* II, s. 202 vd. A. Boulanger, "Le salut selon l'Orphisme," *Mémoires Lagrange* (Paris. 1940), s. 71 aynı yazar, *Orphée et l'Orphisme*, s. 23. Ch. Picard "Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos" *Revue archéologique*, 6 dizi c. 42, 1953, s. 23, G. Zuntz *Persephone Three Essays on Religion and Thought. in Magna Graecia* (Oxford. 1971) s. 318 vd (ama bkz. R. Turcan'ın eleştirisi, *RHR* Nisan 1973 s. 184) Artık bu yapıtın "Orpheusçu-Pythagorasçı kökenli." olarak anılması konusunda görüş birliğine varılmıştır. bkz. Konrad Ziegler vd, "Orphische Dichtung," *RE* c. 18, 2 süt 1386-1388 Guthrie *Orpheus* s.

171-182, F. Cumont, *Lux Perpetua*, s. 248-406. Walter Burkert, *Science and Lore in Ancient Pythagoreanism*, s. 113, dipnot 21 (kaynakçayla birikte)

Metinler Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker* I B 17-21 ve Kern *Orp. Fr.*, 32 de yayımlanmıştır. İngilizce çeviriler Gilbert Murray "Critical Appendix on the Orphic Tablets" J. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion* içinde s. 664-666 ve Cuthrie, *Orpheus*, s. 172 vd. Alın levhalardaki metinlerin en iyi yayını ve en güçlü metin çözümlemesi Gunther Zuntz, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, s. 275-393'tedir (yazar bu metinlerin Pythagorasçı kökenli olduğu kanısındadır)

Ölünün susuzluğu" üzerine, bkz. Andre Parrot, *Le "Refrigerium" dans l'au delà* (Paris, 1937), M. Elade, "Locum refrigerii," *Zalmoxis*, 1, 1938, s. 203-208, Th. Gaster, *Thespis* (1961 baskısı), s. 204 vd., G. Zuntz, *Persephone*, s. 370 vd.

Antik Yunanistan'da "unutma" ve "bellek" üzerine bkz. J. P. Vernant'ın "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce" başlıklı makalesini de (*Journal de Psychologie*, 1959 s. 1-29) kullanarak Elade *Aspects du mythe* s. 147 vd. krs. Marcel Dejenne, *Les matres de verité dans la Grèce ancienne* (Paris, 1967) s. 9-27 ("Şairin belleği") s. 125 vd., çok zengin bir kaynakçayla birlikte

Empedokles kendisini, "tanrısal ikametden sürünmüş serseri" diye tanıtır. "Eskiden erkek çocuk da oldum, kız çocuk da bir çalı ve bir kuş oldum, denizde dilsiz bir balık oldum" (*Katharmoi* Annımlar), fragman 117). Empedokles, Pythagoras'tan söz ederken onu "olağanüstü bir ilim sahibi" diye tanıtır, çünkü "ruhunun bütün gücüyle uzandığı yerden on yırmı insan hayatı boyunca başına ne er geldiğini, ne olduğunu kolaylıkla görebiliyordu" (a.g.y., fragman 129 krs. Ettore Bignone'un yorumu *Empedocle*, Torino, 1926, s. 483 vd.) Hint yoginleri ve mistikler önceki hayatlarından bazıların hatırlıyordu, ama hepsini bilen yalnızca Budha'ydı. Bu ilade, ya nızca Budha'nın her şeyi bildiğini söylemenin bir biçimidir, krs. Elade, *Le Yoga*, s. 186 vd. Şamanların da önceki varoluşlarını hatırlama iddiası tasadığını ekleyelim: bu da söz konusu uygulamanın arkaikliğini gösterir, krs. Elade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 21

Prokonnesoslu Aristeas efsanesinin özü Herodotos, IV, 14'te nak edilmiştir. Aristeas kenitte [Prokonnesos] bir basmacı dükkanına girmiş ve orada düşüp ölmüştü. Basmacı dükkanını kapatıp yakınlarına haber vermeye gitti. Aristeas'ın ölüm haberi kenitte yayılırken kenite gelen Kyzikos'lu biri Aristeas'ı Kyzikos yolunda rastladığını söyledi. Bu arada ölünün yakınları cenazeyi kaldırmak için dükkanın kapısını açıp içini girdiklerinde içinde Aristeas'ın ne ölüsünü ne de dinsini bulabildiler. Bu olaydan altı yıl sonra Aristeas Prokonnesos'ta ortaya çıktı, beraberinde maceralarını anlattığı bir destan da getirmişti. "Ruhla Phebus tarafından ele geçirilen" Aristeas, Issedon'ların ülkesine kadar gitti ve orada onların komşu anı olan Anmaspesler ("tek gözlü insanlar") ve Hyperboreoliler hakkında bilgi toplamıştı. Sonra ikinci kez ortadan kayboldu, ama Herodotos'la yüz kırk yıl sonra Güney İtalya'daki Metapontum'da görüldüğünü ve kent sakinlerinden, Apollon adına bir sunak yapmalarını ve bu sunağın yanına "Prokonnesoslu Aristeas adına bir heykel" koymalarını istediğini ekler. Aristeas, Apollon'un İtalya'da uğradığı tek yerin Metopontum olduğunu ve kendisinin de tannya karga biçiminde eşlik ettiğini söylemiş. "Bu sözleri söyledikten sonra gözden kaybolmuş." Burada şamanca il-

teği beşerün birkaç özelliği aklımızda tutalım. Öküne karıştırdıkları esme hali, aynı anda iki yerde görünme, bir karga biçiminde görünme. Ansteas üzerine, bkz. Elade *De Zalmoxis à Gengis Khan* (Paris, 1970), s. 45 dipnot 44 ve Burkert *Love and Science*, s. 147-149'da kayıtlı kaynakçalar J. D. P. Bolton *Ansteas of Proconnesus* adlı kitabında (Oxford, 1962), efsanenin "tarinselet" bir yorumunu sunar. Başka bir efsanevi kişilik olan Klazomenes'i Hermotimus da bedenini yıllar boyunca terk etme gücüne sahipti. Bu uzun esme sırasında, uzaklara yolculuk ediyor ve geri döndüğünde geleceği bildiniyordu. Ama bir gün cansız yatarken düşmanları bedenini yaktı ve ruhu bir daha asla geri dönmedi (krş. *De Zalmoxis*, s. 45 dipnot 45).

Canlı Epimenides, Phormion ve Leonymus efsanelerinde de bazı "şamanlık" özellikler tanımlanabilir (krş. *De Zalmoxis*, s. 46 Burkert *ag.y.* s. 152). Bazı bilgüer bunlara Parmenides ve Empedokles adlarını da eklemiştir. Daha önce H. Dies Parmenides'in şairinde beşlediği mistik yolculuğu Sıvıya şamanının esme yolculuklarına benzetmişti; bu konu çeşitli kanıtlarla birlikte, Meunier, Morrison, Burkert ve Guthrie tarafından da yeniden işlenmiştir (krş. *De Zalmoxis*, s. 46 ve dipnot 48-50). Empedokles'e gelince Dodds ona ait metin fragmanlarının "bir Yunan şamanının neye benzediği konusunda belli bir kavram oluşturmasını sağlayan birinci elden tek kaynak" olduğunu yazar (*The Greeks and the Irrational*, s. 145). Bu yorum Charles H. Kahn tarafından reddedilmiştir. "Empedokles'in ruhu, Hermotimus ve Epimenides'inkileri gibi, bedenini terk etmez. O, Abans gibi, bir okun üstüne binecek yolculuk etmez ya da Ansteas gibi bir karga biçimine bürünmez. Hiçbir zaman aynı anda iki yerde birden görülmemiştir, hatta Orpheus ve Pythagoras gibi ölümler diyarına bile inmez" ("Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul," *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 42, 1962, s. 3-35 özellikle s. 30 vd). Bununla birlikte Empedokles de bazı büyüsel güçleriyle tanınır. Firınları deneleyebilir ve yağmur yağdırabilir (fragman 111, krş. Burkert'teki diğer referanslar, *ag.y.* s. 153-154). Bu uygulama Türk, Moğol ve İzanda şamanlarına özgüdür (krş. John Andrew Boyle "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages" (*Folklore*, 83, 1972, s. 177-193), s. 184 vd. Stefan Einarsson, "Harp Song, Heroic Poetry" (*Bildkvälen* 42, Abo 1969, s. 13-28), s. 25-26. Bunun, sözcüğün dar anlamında şamanizmin sınırları dışına taşan bir uygulama olduğunu ekleyelim.

Pythagorasçı "şamanizm" üzerine bkz. Burkert, s. 120 vd. (zengin bir kaynakçayla birlikte) | A. Phil.p., *Pythagoras and Early Pythagoreanism* (Toronto, 1966), s. 159 vd., M. Detienne *La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien* (Paris, 1963), s. 60 vd.

İki Pythagorasçı kategorisi —*acusmatici* ("at") kategori olarak kabul edilir) ve *mathematici* ("Müşidin batın ilmini temsil ederler") arasındaki farklılıklar üzerine bkz. Burkert *ag.y.* s. 166 vd., 192 vd. Ayrıca krş. M. Detienne, "Des confrères de guemiers à la société pythagoricienne," *RHR* 163 (1963), s. 127-131.

Bir "mezhebin" veya Orpheusçu gizli cemiyetlerin varlığı Guthrie, *Orpheus*, s. 203 vd. ve Cumont *Lux Perpetua* s. 240-244, 405-406 da kabul edilirken, Gruppe ve Wiśniewski'nin ardından, Festugiere de bu görüşe karşı çıkmıştır ("L'orphisme et la légende de Zagreus," *Revue Biblique* 44, 1935, s. 366-396). Bununla birlikte Orpheusçu "gizli gruplar" Tantracı müritlerini en az o kadar gizli cemiyetlerine benzetilebilir.

8 183. Platon mitleri hakkındaki zengin kaynakça içinden, şu incelemeleri sayalım: Karl Reinhardt, *Platon's Mythen* (Bonn, 1927), Perceval Frutger *Les Mythes de Platon* (Paris, 1930), P.-M. Schuhl, *Études sur la faulution platonicienne* (Paris, 1947) Ludwig Edelstein "The Function of the Myth in Plato's Philosophy," *Journal of History of Ideas*, 10 1949, s. 463 vd W J W Koster, *Le mythe de Platon, de Zaratroustra et des Chaldeens* (Leiden, 1951), Paul Friedländer *Plato*, I (Princeton 1958. 2. baskı 1969), s. 171-212

Syra'nı Pherekydes ve onun kozmoloji, antropoloji anlayışları üzerindeki olası Doğu etkileri hakkında, bkz. M. L. West *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford, 1971), s. 1-75

Ruhun göksel olumsuzluğu imançları hakkındaki eski kaynaklar ve modern eleştirel incelemeler Walter Burkert tarafından parlak bir biçimde çözümlenmiştir *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, s. 358 vd Louis Roegier'in bu düşüncenin kökeninin dinsel nayaı gücünde değil, "Pythagoras'ın astronomik devrim"inde atarması gerektiğini öne süren yorumu, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, *Kaire*, 1935 s. 21 vd), Burkert tarafından eleştirel bir gözle irdelenmiş ve reddedilmiştir (a.g.y. s. 358. dipnot 41)

Pythagoras ve Platon felsefeleri arasındaki benzerlikler üzerine, bkz. Burkert, a.g.y. s. 43 vd, 53 vd, 81 vd. Pythagorasçı bir belge olarak yorumlanan *Imaios* üzerine, bkz. Burkert a.g.y. s. 64 vd. 84 vd. Platon üzerindeki olası Doğu etkileri Joseph Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient* (Brüksel, 1945), böl. 5 ve 9 ile bu tür etkilerin varlığına karşı çıkan Julia Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945), s. 147 ve devamında tartışılmıştır

Daha yukarıda (dipnot. 46), Platon'un bir imgesiyi ("ruhun kanatları") Hint düşüncesi arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştik Platon'da tıpkı Sâmkhya Yıga ve Vedanta'da olduğu gibi, "özde erdemler"i ruhun en üstün yeteneği olan ezeli ve ebedi varlığın husu içinde seyrı yanında değersizleştiğini de ekleyelim (Devlet, IV, 428 vd) Mükemmel bilginin ödevi zincirlerinden kurtulup özgürleşmek için içsel yaşamını mükemmelleştirmek Gerçek varlığa yönelik en yüksek ilim insanı özgürleşmeye götürür Tanrı'yı tanımak tanrısal olmaktır

Ananthesis öğretisinin hiç beklenmedik bir koşuluna da işaret etmekte yarar var Tıpkı Platon'un *Menonda* öğrettiği gibi (81), Avustralyalılar için de ölmek, hatırlanaktır Aday, erginlenme sürecinde zamanın başlangıcında totem atalarının etkinliklerini anlatan mitleri öğrenir Daha sonra kendisinin de bu atalardan birinin yeniden bedenlenmesi olduğunu öğrenir Belirli bir kahramanın mitolojisinde kend. masalı yaşamoykusunu, başlangıç çağındaki başarılarını keşfeder Bazı maddi nesneler (kayalar, *thuringalar* vb), onun yeryüzündeki daha önceki şanlı varoluşunun kanıtlarıdır (Platon'a göre dışsa. nesne er ruhun yer-üstü varoluşu sırasında paylaştığı bilgiyi yeniden edinmesine yardımcı olur) Aruntalarda erginlenmenin en son aşaması, genç adamla kutsal nesne (*thuringa*) arasındaki mistik özdeşliğin, adayın babası tarafından açılanmasıdır "Genç adam, şu nesneyi gör O senin kendi bedenindir O senin daha önceki varoluşunda dolaşırken sanıp olduğun aile kimliğidir Sonra dinlenmek için yandaki kutsal mağaraya indin" (T. G. H. Strehlow *Religions Australiennes* s. 103 vd)

Başka bir yerde, Yunan mitlerinin aşınma sürecinin bir taslağını çıkarmış, ilk. *Aspects du mythe*, s. 186 vd) Ksenophanes'ten (MÖ 565'e doğru doğru) bazı fragmanları hatırlatıyor

"Homeros ve Hesiodos'un söylediklerine göre tanrılar insanların utanç verici bulacağı her türlü şeyi yapmaktadır: zina, hırsızlık karşılıklı olarak birbirlerini aıdatma" (B 11 B 12) Tanrıların insanbıçımılı oluşunu kurnazca eleştirir "Eğer öküzlerin ve atların ve aslanların elleri olsaydı ve elleriyle insanlar gibi tabiolar yapıp, eserler üretebilselerdi, atlar atlara benzeyen tanrı figürleri, ve öküzler de öküzlere benzeyen tanrı figürleri çizerler ve onlara kendi bedenlerini atfederlerdi" (B 15)

Yine de Homeros ve Hesiodos mitolojisti tüm Helenistik dünyanın bilgili insanların ilgisini çekmeye devam ediyordu. Ama miter artık kelimesi kelimesine açık anlamlarıyla kabul edilmüyordu. Şimdi onlarda "gizli anlamlar," satır aralarında göndermeler" (*hypnotai allegona* terimi ise daha geç bir dönemde kullanılmaya başlanmıştır) aranıyordu. Özellikle Stoacıların geliştirdiği alegorik yöntem sayesinde, Homeros ve Hesiodos Yunan seçkinlerinin gözünde "kurtarıldı" ve Homeros tanrıları yüksek bir kültüre değer korumayı başardı. Bir diğer yöntem, Eümerosçuluk da, Homeros panteonunun ve mitolojisinin kurtarılmasına katkıda bulundu. MÖ III yüzyılın başında, Eümeros felsefi yolculuk bağınımda bir roman yazdı. *Hiera anagraphe* (Kutsa Tarih). Bu eser hemen ve çok büyük bir başarı kazandı. Eümeros, tanrıların kökenini keşfettiğine inanıyordu. Onlar anlaşılabilir eski kralardı. Bu da Homeros'un tanrıların korumanın "akılcı" bir yoluydu. Bu tanrılar artık bir "gerçekliğe" kavuşmuştu. Bu gerçeklik tarihsel nitelikteydi (daha doğrusu tarihöncesine ilişkindi) onların mutlak kraların kanramanlık destanlarının silüetmiş veya hayal gücüyle dönüşüme uğratılmış anılarını temsil ediyordu.

Platon'un şekillendirdiği "tarihi mitoloji"nin çekiciliğinden asla bir şey yitmediğini eklemekte yarar var. Ama bazı Platoncu miterleri alegorik yorumu yalnızca bilgilerin ilgisini çekmiştir.

§ 184 Iskender'in hayatının ve yapıklarının toplu bir sunumu için, bkz. W. W. Tarn, *Alexander the Great*, 2 c. (Cambridge, 1948 birinci cilt 1956'da yeniden basılmıştır ikinci cilt bir kaynak incelemesi ve birçok ek bölüm içermektedir), A. R. Burn, *Alexander the Great and the Hellenistic World* (gözden geçirilmiş 2 baskı, New York, 1962), F. Schachermeyr, *Alexander der Grosse: Ingenium und Macht* (Vienna 1949), F. Altherrn, *Alexander und Asien: Geschichte eines geistigen Erbes* (Tübingen, 1953, Fr. çev. *Alexandre et l'Asie*, Payot, 1954), R. D. Milns, *Alexander the Great* (Londra, 1968) Peter Green, *Alexander the Great* (Londra, 1970, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, *Alexander of Macedon*, Pelican Books, 1974) Robin Lane Fox, *Alexander the Great* (Londra, 1973) Peter Green ve R. L. Fox'un eserleri zengin eleştirel kaynakçalar içermektedir, ayrıca Droysen, Tarn ve Iskender'in diğer bazı yaşamöyküsü yazarlarının tarih yazım önvarsayımlarının çözümlemesine de yer verilmiştir. C. I. Cniffith, *Alexander the Great: The Main Problems* adlı eserinde (Cambridge, 1966, en yetkin uzmanların imzalarını taşıyan yakın tarihli bazı incelemeleri yeniden yayımlamıştır) C. A. Robinson E. Badian ve G. Walser'in (bu sonuncu yazının makalesi - "Zur neueren Forschung ueber Alexander den Grossen," s. 345-388- 1956'da yayım anmıştı) katkılarını da sayalım. Ayrıca bkz. J. R. Hamilton, *Plutarch: Alexander: A Commentary* (Oxford, 1969).

Gene. tarih için bkz. P. Jouguet, *L'imperialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient* (Paris, 1926), G. Glotz, P. Roussel ve R. Conen, *Histoire grecque*, c. IV *Alexandre et l'hellénisation du monde antique* (Paris, 1938-2. baskı 1945), M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-III (Oxford, 1941) gözden geçirilmiş yeni baskı, 1953)

Helenistik uygarlık hakkında bkz. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (Londra, 1927, yazar ve G. I. Griffith tarafından gözden geçirilmiş 3. baskı, 1952) Moses Hadas, *Hellenistic Culture Fusion and Diffusion* (New York, 1959); aynı yazar, "From Nationalism to Cosmopolitanism," *Journal of the History of Ideas*, 4, 1943 s. 105-111 Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II (Münih, 1969), eksiksiz bir kaynakçanın da yer aldığı (s. 989-1106) anısal bir eserdir. Schneider, Helenistik uygarlığın tarihinde dört evre ayırır: 1) MÖ 280'e kadar olan dönemin özgül özellikleri, ilk evrensel Helenistik tanrı olan Serapis'in ortaya çıkışı, büyük tanrılara hanedanların koruyucuları olarak tapılması gibi unsurlardır, 2) MÖ 280-220 Helenizmin en parlak çağıdır, 3) Gerilemeler ve eskatolojik kaygılar çağıdır (MÖ 220-168) özellikleri, kıyamet metinlerinde Mısır ve Asya kökenli *myseria-sophia* tapımlarında ve Dionysosçulukta görülen patlamadır, 4) MÖ 168-30 arasındaki Roma fethi süresince birçok tapınak yıkılır veya yağmalanır, rahipler sarılır vb., ama Helenistik dinsel gelenekler erginlenme nitelikli dinsel merkezlerde yaşar: Eleusis, Samothrake, Andania, Delos (s. 770-772, ayrıca bkz. sonuç bölümündeki sentez, s. 963-988)

Helenistik çağda Yakındoğu hakkında, bkz. Samuel K. Eddy, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-331 B.C.* (Lincoln, 1961), F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity* (New York, 1970).

Halkın dinin tanınlaştırılması hakkında bkz. daha ileride § 205

Yunan eğitiminin yaygınlaşması hakkında bkz. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris, 1948-2. baskı, 1965), s. 130 vd. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, s. 268 vd. M. Hadas, *Hellenistic Culture*, s. 59 vd. C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I, s. 3, 5 ("Jugend und Erziehung")

Tevrat Yahudî ile Helenistik "aydın anma" arasındaki karşılaşma XXV bölümde, özellikle de § 202'de çözümlenecektir. Ayrıca bkz. Tarn *ag.y.* s. 210 vd., M. Hadas *ag.y.* s. 30 vd., 72 vd.

Helenistik çağda din üzerine kaynakça XXVI bölümde § 205-210'da kayıtlıdır

W. W. Tarn'ın ifade ettiği gibi "Helenistik dünyanın felsefesi Stoacılıktı, geri kalan her şey ikincil." (*Hellenistic Civilization*, s. 326). Metinler H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV (1903-1905, 1924; yeni baskı Stuttgart, 1968) içinde yayımlanmıştır, ayrıca çeviri N. Festa, *Frammenti degli Stoici antichi* (1932-1935, yeni baskı, Hildesheim, 1971) ve R. Anastasi, *I Frammenti morali di Crisippo* (Padua, 1962) Fr. çev. E. Brehier *Les Stoiciens* (Paris, 1962) ayrıca bkz. M. Pohlenz'in Almanca çevirisi *Stoa und Stoiker* (Zürh, 1950)

M. Pohlenz'in eseri hâlâ temel kaynak niteliğindedir. *Die Stoa*, I-II (Göttingen, 1948-49-2. baskı, 1964) İtalyanca çeviri Floransa, 1967) Ayrıca bkz. J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), C. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne* (Paris, 1970) R. Hoven, *Stoicisme et stoiciens face*

au problème de l'au-delà (Paris, 1971) ve Léon Robin'ın kaydetmiş kaynakçalar *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (yeni baskı, 1973) s. 477-478 ve P. M. Schuhl a.g.y. s. 501-503

Epikuros'un fragmanları Hermann Usener tarafından derlenmiştir *Epicurea* (1887, yeni baskı, Roma, 1963) Ayrıca bkz. C. Aringhetti *Epicuro Opere* (Türkçe baskısı ve İtalyanca çevirileri Torno, 1960) Konumuz açısından, oldukça geniş eleştirel edebiyat içinde A. J. Festugiere'in eserini saymakta yarar var *Epicure et ses dieux*, 1946, 2. baskı, 1968)

Kinikler hakkında temel kaynakça için bkz. L. Robin, a.g.y., s. 464-465

Helenistik çağda Aristoteles'in felsefesi özellikle bilimsel bir saygınlığa sahiptir ama ortaçağda Hristiyan, İslam ve Yahudi teologların üzerinde hatırı sayılır bir etkisi olacaktır. Aristoteles'in metafizik, de Sāmkhya Yoga'daki anlatıdır. İnsan bir bedenden (*soma*) ruhtan (*psyche*) ve akıldan (*nous*) oluşur (*de anima*, 429a-23). Akıl ruh ezelden beri vardır ve "insan oluştuğu anda dışarıdan onun" içine girer (*gen. anim.* 136 b, 28). Akıl ruh insanın canlı organizmasına aşıktır ve psikik etkenleri etkileyebileceği bir yerden bu organizmayı yönetir, ona "insan içindeki tanrısal" unsur denir (*de anima*, 408 b, 29). Nitekim *nous*, Aristoteles'e göre mutlak koşulsuz, ezeli ve ebedi gerçeklik olan Tanrı'ya benzer, Tanrı "hareketsiz" olduğu için etkinliği tamamen ünsel düzeydedir (*Ethika nikh* 1178 b 7-22, *de caelo*, 292 b 4 vd). Aynı şekilde akıl-ruhun da tek etkinliği düşünmektir. İnsan kişiliğini akıl-ruh belirlemez. Disariya kayıtsız ve yalnızca kendine denk akıl-ruhun bağlı görüldüğü kişilerle hiçbir ilgisi yoktur. Dogmadığı için ölümü de bilmez (*de caelo* 279 b 20). Ölüm çıkageldiğinde, *nous* yeniden önceki hal ne kavuşur. Ama bizim bu bedensiz varoluş tarzını bilmemiz, hatta hayal edebilmemiz olanaksızdır. akıl-ruhun hiçbir akile etkinliği ya da anısı yoktur, ona atfedilebilecek tek yükümlülük *almaktır* (*de anima*, 408 b, 18 vd). Dolayısıyla öteki dünyada insan özgürleşme isteği duyamaz ve ölümsüzlük inancı anlamsızlaşır. İşte Aristoteles öğretisinin bu bozumu ortaçağda sayısız tartışmaya yol açmıştır.

Bir yandan Upanişadlar ve Vedanta'nın *âtman*'ın doğası üzerine spekülasyonlarıyla diğer yandan da Sāmkhya Yoga'da *puruṣa*'nın yapısı ve yazgısıyla olan benzerlikleri bir kez daha vurgulayalım (kış. § 141). Bununla birlikte Aristoteles'in öğretisiyle Hint metafizik anlayışın arasındaki temel bir farklılığı da belirtelim. Hint metafizikinde ruhun *âtman*, *puruṣa*) kuralluğu beraberinde özbilinci ve üstün mutluluğu getirir (kış. *sācūtanānda*).

İskender ve Hindistan üzerine, bkz. H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World* (2. baskı, New York, 1972) A. K. Narain, "Alexander and India," *Greece and Rome*, 12, 1965 s. 155-165, F. F. Schwartz "Neue Perspektive in den griechisch-indischen Beziehungen," *Orientalistische Literaturzeitung*, 67, 1972 s. 18 vd.

Hindistan ile Batı arasındaki ilk kültürel temaslar üzerine, bkz. *Le Yoga da* (yeni baskı, 1972) kaynaklı kaynakça s. 419-420, sunulan ekdeyin. F. F. Schwartz "Candragupta Sandrakottos. Eine historische Legende in Ost. und West," *Das Altertum*, 18, 1972 s. 85-102. H. Scharif, "The Maurya Dynasty and the Seleucids," *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 85, 1971 s. 211-225. F. F. Schwartz'ın makalesi "Artians Indike on India. Intention and Reality", *East and*

West 25 1975, s. 180-200) bu sorunun incelenmesine yapılmış en son katkıları tartışmaktadır.

İskender'in brahmanlarla söyleşilerine ilişkin anlatılar hakkında bkz. Friedrich Paster "Das Nah eben der Ueberlieferung von Alexander u. den Brahmanen," *Herms*, 68, 1941, s. 143-169, Günther C. Hansen, "Alexander u. den Brahmanen," *Klio*, 43-45, 1965 s. 351-380 J. D. M. Derrett "Greece and India: the *Mahabharata*, the Alexander romance and the Gospels," *Zeit f. Religions u. d. Geistesgeschichte*, 19 1967, s. 33-64, aynı yazar "The History of Ptolemy on the Races of India and the Brahmins," *Classica et Mediaevalia*, 21, 1960 s. 64-135



MAHĀKĀŚYAPA'DAN NĀGĀRCUNA'YA BUDİZM TARİHİ



185. İlk Bölünmeye Kadar Budizm— Budha'nın ardılı olamazdı. Yasayı (*dharma*) açıklamış ve cemaati (*samgha*) kurmuştu, şimdi Yasayı derleyip toparlamak, yani Kutlu Kişi'nin vaazların, derlemek ve dinin kuralların, saptamak gerekiyordu. Büyük müritler, Śāriputra ve Maudgalāyana olmuştu.¹ Yirmibeş yıl boyunca Ustad'ın sadık hizmetkârı olan Ānanda ise *arhat* değildi. Meditasyon tekniklerinde ustalaşma zamanını bulamamıştı. 500 *arhat*'tan oluşan bir konsil toplama girişimi, Budha'nın çok takdir ettiği, ama sevimi. Ānanda'nın aksine katı ve hoşgörüsüz bir karaktere sahip Mahākāśyapa'dan geldi.

Herkesin üzerinde görüş birliğine vardığı rivayete göre, konsil Rācagriha yakınındaki büyük bir mağarada Ustad'ın ölümünü izleyen yağmur mevsiminde toplandı ve toplantı yedi ay sürdü. Kaynakların çoğu Mahākāśyapa ile Ānanda arasında yaşanan ciddi gerimden söz eder. *Arhat* olmadığı için Ānanda'ya konsile katılma hakkı verilmemişti. Ānanda mızıvaya çekildi ve çok kısa sürede azınlığe erişti. Konsile o zaman kabul edildi veya başka versiyonlara göre, bir keramet göstererek mağaraya girip Yoga güçlerini kanıtladı. Zaten onun bu toplantıda bulunması vazgeçilmez bir koşuldı, çünkü Ustad'ın bütün söylevlerini dinleyip ezberlemiş tek kişi Ānanda'ydı. Ānanda Mahākāśyapa'nın sorularına yanıtlar verirken onun söylevlerini ezberden okudu. Bu yanıtlar *Sūtra* kulliyatını oluşturur. "Disiplin sepeti"ni (*Vinaya pīṭaka*) oluşturan metinler ise bir diğer mürit, Upālī tarafından aktarıldı.

Söylendiğine göre, Mahākāśyapa kısa bir süre sonra Ānanda'yı Kutlu Kişi'ye hizmet ederken yaptığı birçok (beş veya on) hata nedeniyle suçladı. Bunların en önemlileri, rahibelerin cemaate kabul edilmesini desteklemek ve Kutlu Kişiden ömrüne içinde bulunulan kozmik dönemin sonuna kadar uzatmasını, isteme görevini yerine getirmemektir (krş. § 150). Ānanda herkesin ortasında günah çıkarmak

¹ Kutlu Kişi'den yalnızca altı ay önce ölen Śāriputra, *bhikkhu*'lar üzerinde büyük bir nüfuz sahibiydi. "Hikmet" ve çok çeşitli konularda derin bilgi sahibi olmak anlamında hepsini aşiyordu. Bazı okullar onu, Budha'dan sonraki en saygıdeğer aziz olarak kabul ediyordu.

zorunda kaldı, ama sonunda zafere kazandı ve *saṃgha*'nın en ileri gelen kişisi oldu. Ömrünün geri kalanını (40 veya *parinirvāna*'dan sonra en azından 24 yıl) hocasının örneğini izleyerek yani yolculuk edip insanlara Yolu vaaz ederek geçirdiği söylenir.

Budizmin, Rācagrha konsilinden sonraki tarihi iyi bilinmiyor. Sonraki yüzyılda *saṃgha*'yı yönettiği beirtilen başkeşişlerin farklı listeleri geçerli bilgiler vermiyor. Kesin gibi görünen olgu Budizmin batıya doğru yayıldığı ve Dekkan'a girdiğidir. Disiplin'in (*Vinaya*) yorumlanmasındaki farklılıklar ve öğreti konusundaki ayrılıklar da muntemelen çoğalmıştır. *Parinirvāna*'dan yüz veya yüz on yıl sonra oldukça ciddi bir kriz yeni bir konsil toplanmasını gerektirdi. Ānanda'nın müritlerinden Yaśas, Vaiśālî keşişlerinin tavrını özellikle de altın ve gümüş kabul etmelerini çok yakışıksız bulmaktaydı. 700 *arhat*'ın Vaiśālî'de toplanmasını sağladı. Konsil suçlanan uygulamaları mahkûm etti ve sanıklar bu kararı kabullenmek zorunda kaldı.²

Ama uyuşmazlık ar ağırlaşarak sürdü ve MÖ IV yüzyılın ortalarına geldiğinde de farklı "mezhepler" ortaya çıkmış gibiydi. Vaiśālî konsilinden birkaç yıl sonra Mahādeva adında bir keşiş Pāṭaliputra'da *arhat*lık koşullarıyla ilgili çok cüretkâr beş sav ileri sürdü: 1) Bir *arhat* rüyasında baştan çıkabilir (yani Māra'nın kızları onda bir cinsel boşalmaya yol açabilir), 2) bir *arhat* ta cehalet hâlâ vardır 3) ve kuşkular da vardır, 4) Yol'da bir başkasının yardımıyla ilerleyebilir, 5) Yogunaşmayı bazı sözler söyleyerek sağlayabilir. *Arhat*ın öneminin bu şekilde azaltılması kendilerinin "yaşarken kurutulmuşlar" olarak görenlerin abartılı kabrine karşı bir tepkiyi yansıtıyordu. Cemaatler hızla Mahādeva'nın yandaşları ve karşıtları olarak ikiye bölündü. Pāṭaliputra'da toplanan konsil, *saṃgha*'nın 'beş nokta' yandaşları ve onlara muhalif olanlar arasında bölünmesini engelleyemedi. Beş noktayı destekleyenler kendilerinin daha kalabalık olduğunu ileri sürerek Mahāsaṃghika (büyük konsey) adını aldı, muhalifler ise geleneklere bağlı olanların eskilerin (*sthavira*) yolunu temsil ettikleri iddiasıyla kendilerini Sthaviralar diye adlandırdı.

186. Büyük İskender'den Aśoka'ya— Bu ilk bölünme belirleyici ve sonrası için de örnek oldu çünkü onu başka ayrılıklar izledi. *Saṃgha*'nın birliği onanılmaz bir biçimde yıkılmış, ama bu durum Budizmin yayılmasını engellememişti. İlk bölünmeyi izleyen yirmibeş yıl boyunca Hindistan'ın geleceği açısından benzersiz bir

² Bu ikinci konsil, çeşitli disiplin kitaplarında (*Vinaya Piṭaka*) nakledilen son tarihsel olaydır. Bundan böyle Budizmin tarihi parçalı ve dağınık bir biçimde daha geç döneme ait eserlerde anlatılacaktır.

öneme sahip iki olay yaşandı. İlki, Büyük İskender'in istilasıydı, bu istila, bundan böyle Helenistik etkilere açık hale gelen Hindistan açısından belirleyici sonuçlara yol açtı. Yine de tanrıye karşı umursamaz, tarih yazım bilincinden yoksun Hindistan ne İskender, ne de onun mucizevi girişimi hakkında hiçbir anıyı saklamadı. Hint folkloru, ancak çok daha sonradan dolaşıma giren masalsi efsaneler (sözde "İskendername" yoluyla esk. tarihin bu en olağanüstü macerasının bilincine vardı. Ama Batı ile yaşanan bu ilk gerçek buluşmanın sonuçları çok geçmeden Hint kültür ve siyasetinde hissedildi. Gandhâra'nın Yunan-Budist heykelticiliği bunun yalnızca bir örneğidir, ama Budha'nın ilk insan biçimli tasvirini öne çıkardığı için önemlidir.

İkinci kayda değer olay Çandragupta (? MÖ 320-296, tarafından Maurya hanedanının kurulmasıydı. Bu prens gençliğinde İskenderi tanımıştı. Kuzeybatının birçok bölgesini yeniden fethettikten sonra Nandaları yendi ve Magadha kralı oldu. Çandragupta ilk Hint "İmparatorluğu"nun temellerini attı, torunu Aşoka ise bu imparatorluğu genişletip sağlamlaştıracaktı.

MÖ III. yüzyılın başlarında, Sihavraların Budizmi kabul ettirdiği bir brahman olan Vātsīputra, ruhgöçleri içinde kışkığın (*puṣṣa*) sürekliliği öğretisini savunuyordu (krş. § 157). Çok güçlenen bir mezhep kurmayı başardı. Sihavralar kısa bir süre sonra, Aşoka'nın saltanatında bazılarının ileri sürdüğü geçmiş, şimdiki ve gelecek şeyler, "her şey mevcuttur" (*sarvam asti*) kuramı yüzünden yeni bir bölünme yaşadı. Aşoka bir konsey topladı, ama bir sonuç çıkmadı. Yeni akçiler "Sarvāstivādin" adını aldı. Hükümdar onlara düşman olduğu için, Kaşmir'e sığındılar. Böylece Budizmi Himalayalar'ın bu bölgesine de soktular.

Budizm tarihinin büyük olayı Aşoka'nın bu dını kabul etmesiydi. (MÖ 274'ten 236'ya veya bir başka hesaba göre MÖ 268'den 234'e kadar hüküm sürmüştü). Kendi itiraflarına göre (13. fermanında yazılıdır), Kalıngalara karşı kazandığı zaferden sonra, Aşoka çok sarsılmıştı. Bu savaşta düşman 100.000 ölü ve 150.000 esir vermişti. Ama on üç yıl önce Aşoka daha da genç bir cinayet işlemişti. Babası Kral Bindusāra'nın ölmek üzere olduğu anlaşıncı kardeşini öldürtmüş ve iktidarı ele geçirmişti. Bununla birlikte kardeş katili bu acımasız fauh, "Hindistan hükümdarlarının en erdemlisi ve tarihin büyük simalarından biri olacaktı" (Filozat). Kalıngalara karşı kazandığı zaferden üç yıl sonra Budist oldu. Yeni dını açıkça ilan etti ve yıllarca kutsal yerlere hac ziyaretleri yaptı. Ama Aşoka Budhaya olan derin bağlılığına karşın büyük bir hoşgörü sergiledi. İmparatorluğundaki diğer dinlere karşı cömertçe davrandı ve onun vaaz ettiği *dharma* hem Budist hem de Brahmanca özellikler taşıyordu. Kaya üzerine oyulmuş 12 ferman "Tanrıların dostu, dost

bakışlı Kral Priyadarşi, her tür inançtan kişiyi, tüm mezhep uyelerini ve ruhbandan olmayanları aralarında ayırın gözetmeksizin armağanlarla ve değer verdiğini gösteren çeşitli işaretlerle onurlandırır. Lakin armağanlardan ve onurlandırılmalarından çok her tür inanca sahip olanlar arasında temel niteliklerin gelişimine değer verir.³ Sonuçta, evren egemeni hükümdarın mükemmel temsilcisi olduğu eski kozmik düzen anlayışı söz konusudur.⁴

Bununla birlikte büyük Maurya'ların sonuncusu olan ve Hindistan'ın neredeyse tamamına hükmeden bu kral aynı zamanda Yasanın ateşli bir yayıcısıydı çünkü onu insan doğasına en uygun yasa olarak kabul ediyordu. Baktria, Sogd ülkesi ve Seylan'a kadar misyonerler göndererek Budizmi her yere yaydı. Rivayete göre, Seylan onun oğlu veya en küçük kardeşi tarafından Budist yapıldı. Bu gelişme hatırı sayılır sonuçlara yol açtı, çünkü bu ada günümüze dek Budist olarak kalmıştır. Asoka'nın misyonerlik etkinliğine kazandırdığı atılım Mauryaların ardıllarından gelen baskılara ve İskit halklarının istilalarına karşın, sonraki yüzyıllarda da sürdü. Budizm Kaşmir'den Doğu İran'a sıçradı ve Orta Asya üzerinden Çin'e (MS I yüzyıl) ve Japonya'ya (VI yüzyıl) ulaştı. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Bengal ve Seylan üzerinden Hindicini, Endonezya ve Filipinler'e girdi.

"Bütün insanlar benim çocuklarımdır. Nasıl ki kendi çocuklarımdan hem bu dünyada hem öteki dünyada bütün ıyılık ve mutluluğu bulmasını diliyorsam, bütün insanlar için de aynı şeyi diliyorum." Asoka böyle demişti. Onun, dinin birleştirici bir imparatorluk –yani Dünya– düşü kendisiyle birlikte sona erdi. Ölümünden sonra Maurya imparatorluğu hızla geriledi. Ama Asoka'nın mesihçi inancı ve Yasayı yaymak için gösterdiği enerji Budizmin evrensel bir dine dönüşmesini, Asya'nın kabul ettiği tek evrensel kurtuluş dını olmasını mümkün kıldı.

187. Öğretisel Gerilimler ve Yeni Sentezler— Asoka mesihçi siyasetiyle Budizmin evrensel zaferini sağlamıştı. Ama Budist düşüncenin atılımının ve yaratıcılığının kaynağını başka yerde aramak gerekir. Önce "spekulyoncular"la "yoginler" arasındaki gerilim dikkate alınmalıdır, bu gerilim her iki tarafta da hatırı sayılır bir yorum ve öğretinin derinleştirilmesi çalışmasına yol açmıştır. Sonra din kurallarını içeren metinlerdeki kuramsal nitelikteki uyumsuzluklar, hatta

³ Çevirenler N. A. N. Kam ve Richard McKeon. *The Edicts of Asoka*. University of Chicago Press, 1959.

⁴ Budizmin geleneksel Hint düşüncesinin birçok temel düşüncesini kabul ettiğinin bir başka dolaylı kanıtıdır bu.

çelişkiler önemlidir, bunlar müritleri sürekli olarak kaynağa yani Ustad'ın öğretti sınıfın temel ilkelerine dönmek zorunda bırakıyordu. Bu eski metinleri yorumlama çabası, düşünceye hatırı sayılır bir zenginleşme getirdi. "Fikir ayrılıkları" ve "mezhepler" aslında Ustad'ın öğretti sınıfın bir "ortodokslik" içinde son noktasına ulaşmalarının veya skolastik bir anlayış içinde katı bir çerçeveye sokulmalarının kanıtıydı.⁵

Son olarak da bütün diğer Hint dinsel hareketleri gibi Budizmin de, Budist olmayan değerleri sürekli özümseyip kendi içine katması anlamında, "bağdaştırmacı" olduğunu hatırlatmak gerek. Bunun örneğini bizzat Budha vermiş. Hint mirasının büyük bölümünü kabul etmişti. Söz konusu olan yalnızca karma ve samsāra öğretisi, Yoga teknikleri ve Brāhmana ile Sāṃkhya türü çözümlemeler değil, —onları kendi bakış açısından yeniden yorumlama pahasına— bütün Hindistan'a yayılmış mitolojik imgeler, simgeler ve izleklerdi. Örneğin sayısız gök ve yeraltı katı, barınan sakinleri ve geleneksel kozmoloji muhtemelen daha Budha zamanında kabul edilmişti. Kutsal emanetler tapımı, *parinirvāna* dan hemen sonra kendini kabul ettirdi, kuşkusuz bazı tanınmış yoginlerin kutsal sayılması bunun öncüllerini oluşturuyordu. *Stūpa*'ların çevresinde özgünlükten yoksun olmayan, ama ana hatlarıyla yine de Budizmden daha eski bir kozmolojik simgesellik biçimlenmiştir. Birçok mimarlık ve sanat anıtının yok olması, eski Budist külliyyatın büyük bir bölümünün kaybolmasıyla birleşince, kesin zamandızınleri yapılmasını engelliyor. Ama birçok simgeselliğin, düşünce ve ritüelin, kendilerini doğrulayan belgese, tanıklıklardan kimi zaman yüzyıllarca daha eski olduğu da tartışma götürmez.

Yeni "okullar"ın yansıttığı felsefi yaratıcılığa, özellikle runbandan olmayanlar içinde gerçekleşen ve daha ağır işlese de aynı ölçüde yaratıcı bir "bağdaştırmacılık" ve bütünleşme süreci denk düşer.⁶ Budha'nın veya azizlerin kutsal kalıntıları veya kutsal nesneleri barındırdığı kabul edilen *stūpa*, muhtemelen ceset yakıldıktan sonra küllerin gömüldüğü tumulustan türemiştir. Bir taraftan ortasında, tavanın yapıldığı yuvarlak bir koridorla çevrili kubbe yükseliyordu. *Cātya*, belli sayıda direği ve bir geniş sofasıyla onun çevresini döşeyen bir galerisi olan kutsal yerdi. Dört tarafı duvarla örülü küçük bir hücrede çeşitli malzemelere yazılı metinler bulunurdu. Zaman içinde *cātya* tapınağın kendisiyle karıştırıldı ve sonunda kayboldu.

⁵ Her okulun ve her mezhebin kendi skolastisizmini geliştirme zorunluluğu hissettirdi, doğrudur. Ama bu sistemleşme sürecini başlatan ve besleyen özgün felsefi yaratımlardı.

⁶ Bunu bir "halk" görüşü olarak değerlendirmek gerekir, çünkü esin kaynağını öncelikle geleneksel Hint kültürünün temsilcileri oluşturmaktadır.

Tapım secdelerden ve ritüel selamlamalardan, tavaftan ve çiçek, ıtır, semsiye vb sungularından oluşuyordu Buradaki aykırılık –artık bu dünyaya hiçbir ilişkisi kalmamış bir Varlığa tapıma– yalnızca görünüştedir, çünkü stüpa içinde yeniden hakiki kılınmış Budhanın “fiziksel beden”nin izlerine veya tapımağın yapısında simgelenen “mımarı beden”ne yaklaşmak, Öğretinin özümsemesiyle, yani onun “kuram amaçlı beden”nin, *dharma*’nın sindirilmesiyle eşdeğerdir. Daha sonra Budha heykellerine yönelik tapım veya onun varlığıyla kutsallaşmış çeşitli yerlere yapılan hac ziyaretleri (Bodhi Gayā Sārnāth vb.) aynı dıyalektikle gerekçelendirilir. *Samsāra*’ya ait çeşitli nesneler veya etkinlikler, Uyanmış Kişinin yüce ve geri döndürülemez kurtarıcı eylemi sayesinde mananın selamete ermesini kolaylaştırır bılır.⁷

Kutlu Kişi yüzyıllar boyunca ve muntemelen olumunun hemen sonrasından itibaren insan suretinde tasvir edilmedi ve onu temsilen ayak izine, ağaca çarka tapınıldı. Bu simgelet Budhanın misyonerlık etkinliğini Uyanış Ağacını, “Yasa çarkının harekete geçirilmesi”ni çağrıştırarak Yasayı mevcut kılıyordu. Milattan hemen sonra ilk Budha heykelleri yapıldığında (Gandhāra’nın Yunan-Hint heykelleri) insan figürü özdeki simgeselliği gölgelemedi. Pau Mus’un gösterdiği gibi Budha imgesi, Veda sunağının dinsel değerlerin devralması. Diğer yandan Budha’ların (ve aynı dönemin I-V yüzyılların Hristiyan sanatında İsa’nın) başının çevresindeki ışıltılı hâle Ahemeni dönemine ait bir ilkörnekten, özellikle de Ahura Mazda’nın ışıltılı hâlesinden türemiştir. Zaten bu ilkörnek de eski Mezopotamya anlayışlarının uzantısıdır, krş. § 20) Budist ikonografide ise, simgesellik özellikle Budha’nın yaradılışının ışıkla özdeşliğini vurgular. Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 81) Rig Veda’dan beri ışık, “ruh”a en uygun imgesel ifade olarak kabul ediliyordu.

Manastırların (*vihāra*) kurulmasıyla birlikte keşişlerin hayat baz değişimleri geçirdi. Bizi ilgilendiren tek değişim öğreni ve bilgelik eserlerinin çoğalmasındır. Çok büyük sayıda kayıp kırıba karşın (bu nedenle birçok okul ve mezhep hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz) Pal. dili ve Sanskritçe’deki Budist kulliyat etkileyici bir orandaydı.⁸ “Yüce Öğreni”yi –“üçüncü sepet”i (*Abhidharma Pitaka*)– oluşturan metinler, MÖ 300 MS 100 arasında yazılmıştır. Bu kulliyat, *Sūtra*’ların biçemiyle gelişmektedir: akılcı, didaktik, kuru, kişiselleşmemiş eserler. Budha’nın çağrısı

⁷ En eski rivayete göre, Budha *parinirvāna* dan önce kendisine inananların yüzyıllar boyunca sunacağı bütün bağlılık ve sunguları kabul etmiştir. krş. Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, IV, s. 236-246.

⁸ Bu kulliyatın yalnızca bir bölümü Tibetçe ve Çince çeviriler içinde korunabilmiştir.

yeniden yorumlanarak felsefi bir sistem biçiminde sunulmuştur. Ama yazarlar Sūtra'larda bu miktarda bulunan çelişkileri açıklamaya uğraşır

Tabii ki her mezhep kendine ait bir *abhidharmakosa*'ya sahiptir ve "Yüce Öğretü"nin farklı versiyonları arasındaki ayrılıklar yeni uyumsuzlıklara yol açmıştır. Getirilen yenilikler kimi zaman önemli boyuttadır. Bir örnek verelim. Başlangıçta *nirvāna* yalnızca "birleşik olmayan" (*asamskṛta*) bulundu ama artık okullar birkaç istisna dışında, uzayı, Dört Hakikatı, Yol'u (*mārga*), *pratitya samutpāda*'yı (koşullandırılmış ortak üretim) hatta bazı Yogacı "marakabeleri" "birleşik Olmayan"ın düzeyine yükseltir. Arhat ise bazı okullara göre daha aşağı duruma düşebilir, başka okullara göre ise bedeni bile üstün derecede arıdır kimileri embriyon aşamasında veya düşeyken bile *arhat* olabileceğini ileri sürer, ama bu tür öğretiler başka üstadlar tarafından sert bir biçimde eleştirilmiştir.

Budhacılığın yeniden yorumlanması ise sonuçları itibarıyla daha önemlidir. Sihaviravâdinlere göre Śākyamuni *kendini Budha yapmış*, dolayısıyla "tanrı" olmuş bir insandı. Ama başka din âlimlerine göre, Budha-Śākyamuni'nin tanrısallığı küçük düşürücü bir olguydu. İlk olarak, büyük bir tanrı nasıl tanrı *haline geçebilirdi*? İkincisi *nirvāna*'sı içinde kaybolduğu varsayılan bir kurtarıcıyı kabullenmeye nıza göstermek gerekiyordu. O zaman Lokottara okulu birçok kozmik dönemden beri Budha olmuş Śākyamuni'nin oturduğu göğü terk etmediğini ileri sürdü insanların, Kapilavastu'da doğduğunu vaaz verdiğini ve olduğunu gördükleri Budha'nın gerçek Śākyamuni tarafından yaratılmış bir hayalden (*nirmāta*) başka bir şey değildi. Mahāyāna bu doketizi⁹ Budhacılığın yeniden ele alıp genişletecekti.

Seylan'ın Theravādacıları da din ayrılıklarının dışında kalamadı. Ama okulların parçalanması ve çoğalması özellikle kıtada şiddetlenerek sürüyordu. Rakıpları Sihaviralar gibi, Mahāsāṃghikalar da bulunmeler yaşadı, önce aç gruba, sonra da burada adlarını saymaya gerek olmayan belli sayıda mezhebe ayrıldılar. Ama önemli olan, Mahāsāṃghikaların Budizmde kökten bir yenilenmeye yol açmış veya bunu mümkün kılmuş olmasıdır. Bu yenilenme Mahāyāna (tam karşılığı "Büyük Taşıt") olarak bilinir.

⁹ Doketizm (Yun. *dokēō*, "miş gibi gördüm") Bazı ilk Hristiyanlar tarafından zındıklık olarak kabul edilen ve İsa'nın bedeninin ne bir hayal ne de gerçek olduğunu, ilahî bir töz olduğunu ve acısının da görünüşte olduğunu savunan öğretiydi.

¹⁰ Theravāda Budizmin en eski okulu –yn

188. "Bodhisattva'ların Yolu"— Mahāyāna'nın ilk tezahürlerine MÖ 1 yüzyılın sonuna doğru rast anır, bunlar farklı uzunlukta anlaşılması oldukça güç eserler olan ve Budist düşünce ile edebiyata yeni bir üslup getiren *Prajñāpāramitā Sūtra*'lardır (*Hikmetin Kemalatına Dair Vaazlar*). Hınayāna (tam karşılığı "Küçük Taşıt," esk. Budizmi yani Theravāda'yı ifade etmektedir) ve Mahāyāna terimlerinin daha geç döneme ait olduğu anlaşılmaktadır. Yeni yola inananlar ona "bodhisattva'ların Yolu" adını vermişti. Disiplin konusundaki daha hoşgörülü tavırları ve daha güzembir yapıya sahip Budhabıyamenye diğerlerinden ayrılırlar. Üzerlerinde ruhban dan olmayanların dinsel bağlılıklarının etkisi olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Artık ulaşılacak ideal, kendi *nirvāna*'sını arayan yalnız arhat değil, ruhban dışı bir kişilik olan *bodhisattva*'dır.⁸ *Bodhisattva*, başkalarının kurtuluşunu kolaylaştırmak için kendi kurtuluşunu sonsuza dek ertelleyen ıyınuyet ve merhamet örneği bir kişiliktir. Rama ve Krişna'ya benzeyen bu dinsel kahraman, kendisine inananlardan keşişin züht yolunu değil, *bhakti* türünde kişisel bağlılığı beklemektedir. Bu arada esk. Budizmin bu türden bağlıktan habersiz olmadığını da hatırlatmak gerek. *Machima Nikāya*'ya göre (I, 142), bizzat Budha kendisine "basit bir iman veya sevgi duygusu besleyen herkesin cennete gideceğini" açıklamıştır.⁹ Ama şimdi "başkalarının iyiliği için" Budha olma kararını almak, yeterli olmaktadır, çünkü Mahāyāna müridin idealini kökten değiştirmiştir. Özülenen artık *nirvāna* değil, Budha olma halidir.

Budist okulların hepsi *bodhisattva*'ların önemini kabul ediyordu. Ama Mahāyānacılar *bodhisattva*'nın arhattan üstün olduğunu açıkladılar, çünkü arhat "ben"den tam anlamıyla kurtulmamıştı. Bu nedenle yalnızca kendisi için *nirvāna*'yı arıyordu. Arhat'lar, onları eleştirenlere göre merhametli, hikmet kadar geliştirememişti. Oysa, *Prajñā-pāramitā* metinlerinde de yinelendiği gibi, *bodhisattva*'lar "kendü özel *nirvāna*'larına erişmek istemez. Tam tersine varoluşun çok acılı dünyasını dolaşımlardır ve yine de yüce aydınlanmayı amaçlasalar da doğum-ve-ölüm karşısında tutamazlar. Onlar dünyanın çıkarı için, dünyanın mutluluğu için dünyaya duydıkları acıma nedeniyle yola düşmüşlerdir. Şu kararı almışlardır. Biz dünyaya siper dünya için bir sığınak, dünyanın dinleneceği bir yer, dünyanın nihai

⁸ *Bodhisattva* Skt. Aydınlanmış varlık-yn

⁹ Metinler çoğalılabılır kırs. *Digha Nikāya*, II 40: *Dhammapada*, 288 ("Budha'ya sığınan kişiyi tanıyan meclisine gidecektir")

ranatı dünyanın adaları, dünyanın ışıkları, dünyanın rehberleri, dünyanın selamet yolları olmak istiyoruz”⁰

Mahāyāna yemi ve daha da radikal bir felsefeyi, “evrensel boşluğu” (*sūnyatā*) geliştirdiği için, bu selamet öğretisi iyice gozu pek bir görünüm almaktadır. Gerçekten de *bodhisattva* ve onun hukmetını göstermesi için yalnızca iki şeyin gerekli olduğu söylenmektedir “varlıkları hiçbir zaman terk etmemek ve aslında her şeyin boş olduğunu görmek”¹ *Butan varlıklara* –yalnızca insanlara değil, hayaletlere, hayvanlara ve bitkilere de– duyulan merhamet tam gerçekleştiği sırada, tüm dünyanın gerçekliğinden “boşaltılması” paradoksal görülmektedir. Eski Budizm ruhun gerçekdışlığı (*marātmya*) üzerinde durmuştu. Mahāyāna, *bodhisattva*’nın yolunu yücelirken, şeylerin, *dharma*’ların gerçekdışlığını, kendinde var olmayışlarını ilan etmektedir (*dharma sūnyatā*). Ama aslında bu bir aykırılık, bir paradoks değil dir. Evrensel boşluk öğretisi, gerçeklik evrenini boşaltarak dünyadan kopuşu kolaylaştırmakta ve ben için sığınmasına –Budha Śākyamuni ve eski Budizmin birinci amacına– giden yolu açmaktadır.

Sūnyatā felsefesi sunarken bu soruna tekrar karşılaşacağız. Şimdilik yalnızca Mahāyāna’ya özgü dinsel yaratımları inceleyelim. Çünkü Büyük İsa’nın ayırt edici niteliğini oluşturan bir yandan ruhban dışı adaydaki sınırsız anılın ve bunun getirdiği soteriyolojik mitolojileri, diğer yandan da ustalarının hem görü sahibi, hem de aşırı kuralcı mucize metafiziğidir. Bu iki eğilim asla bir çatışma içinde değildir,² tam tersine birbirini tamamlar ve etkiler.

Birçok *bodhisattva* vardır. Çünkü ezelden beri bir Budha olup tüm varlıkların selameti için Lyaniş’a enişmeyi dileyen kurtarıcılar çıkmıştır. Bunların en önemlileri Maitreya, Avalokiteśvara ve Mañjuśrī’dir. *Bodhisattva* Maitreya (“iyilik” anlamına gelen *mañtrī*’den türetilmiş isim), bir sonraki Budha’nın Śākyamuni’nin ardıdır. En meşhuru Avalokiteśvara’dır.³ Onun daha yakın tarihli, milattan sonra ilk yüzyıllarda kendini hissettiren (ve yalnızca Budist olmayan) sofuluğa özgü bir yaratım olduğuna kuşku yoktur. Avalokiteśvara Hinduzmin üç büyük tanrısının bir sentezi olarak sunulur. O, Evrenin Efendisi’dir, güneş ve ay gözlemlerinden, toprak ayaklarından, rüzgâr ağzından kaynaklanmıştır. “dünyayı elinde tutar” “cildinin

⁰ *Aśtasāhasrikā*, XV, 293, çev. F. Conze, *Le Bouddhisme*, s. 126.

¹ *Vajracchedikā*, 3, aktaran Conze, a.g.y. s. 128.

² Hinayāna da se halk sofuluğunun bazı aşırılıkları *bhikkhū*’ları rahatsız edince böyle bir çatışma söz konusu olabilir.

³ Adının anlamı konusunda görüş birliği yoktur. “Yukarıdan bakan efendi (*iśvara*)” (Burnouf) veya “aşağıya doğru merhametle bakan” (Conze) en mantıklı yorumlardır.

ner gözenegi dünyanın bir sistemini barındırır" –Vişnu ve Şiva'yla ilgili olarak da bu ifadelere rastlanmaktadır. Avalokiteşvara insanı her türlü tehlikeye karşı korur hiçbir duayı, kısır kadınları çocukla ödüllendirme talebini bile geri çevirmez. Budha Akşobhyā ile dayanışma içindeki Mancuśrı ("İyi Talih") nimetın timsalidir ve ilim sahiplerini korur. Çin Budizminde önde gelen bir yere sahip olacaktır.

Bodhisattva Avalokiteşvara, mustık bir biçimde Budha Amitābha'ya bağlıdır, ama bu sonuncusu Hindistan'da ancak çok geç bir dönemde, VII. yüzyılda yaygınlaştı. kazanmıştır, o zamana dek saygınlığı Avalokiteşvara ile olan ilişkilerine bağlıydı. Buna karşılık VIII. yüzyıldan sonra, Amitābha'nın bantı Tibet, Çin ve Japonya'da olağanüstü açılacaktır. Mitolojisi ve tapımı şaşırtıcı bir yenilik gösterdiği için onu şimdiden Mahayanacı sofuluk bağlamı içinde tanıtmak yerinde olacaktır. Amitābha basit bir keşşken. Budha olmayı ve "mucizevi bir dünya" edinmeyi diledi, bu dünyanın sakinleri onun erdemleri sayesinde *nirvāna* ya erişinceye dek eş benzeri görülmemiş bir mutluluk yaşayacaktır. Bu dünya, yani Sukhāvati ("Mutlu") banda akıl almaz bir uzaklıktadır. Işık içinde yüzer ve muccevherler, çiçekler ve kuşları nedeniyle cennete benzer. Nitekim sakinleri de ölümsüzdür, üstelik Amitābha'nın sözlü öğretisiyle büyük bir keyif yaşarlar.

Bu tür cennetler Hindistan'da önceden de biriniyordu. Sukhāvati'nin ayırt edici özelliği, müminlerin büyük bir kolaylıkla buraya girebilmesidir. Gerçekten de Amitābha'nın ismini şıtmış ve onu düşünmüş olmak buraya girmek için yeterliydi. Ölan anında tanrı aşağı inecek ve bu kişiyi bizzat Sukhāvati cennetine götürecekti. Söz konusu edilen sadakatın mutlak zafendir. Ama öğretsel gerekçesi en eski Budizmde bulunabilir. *Milinda-panha*'nın Çince versiyonunda dünyaya gelişlerinden birinde yuz yaşına kadar kötuluk yapmış insanların hepsi, eğer ölecekleri anda Budha'yı düşünürlerse, öldükten sonra göğün tepesinde yemiden doğma hakkını kazanacaktır" denmiştir.¹⁴ Gerç. Sukhāvati cenneti *nirvāna* değildir, ama *tek bir düşünce*'nin veya *tek bir söz*'ün erdemleriyle oraya ulaşanlar gelecekte hiçbir çaba sarf etmeden nihai kurtuluşa erişme şansına sahiptir. Budha'nın ve eski Budizmin vaaz ettiği Yoi'un katı kuralları düşünülürse, bu yeni teolojinin gözü pekliği daha iyi anlaşılır. Ama günlük ibadette Mahāyāna'nın büyük ustalarının metafizik keşiflerini uygulamaktan geri kalmayan gizemci ve sofa bir teoloji söz konusudur yine de.

¹⁴ Çev. Paul Demiéville, *Version chinoise du Milinda-panha*, s. 166. Palı dilindeki versiyon Sri Lanka manastırcılığının etkisiyle yapılmış bir yeniden gözden geçirmedir ve araya sokulmuş eklemeleri gösterir.

Sonsuz sayıda Budha olduğu için sonsuz saviada da "Budha Topraklır" veya "Budha Tarlaları" (*Budha-kṣetralar*) vardır. Sākhāvāṭı bu sayısız Budha Topraklarından yalnızca biridir. Bunlar, kurtarıcıların erdemleri veya düşünceleriyle yaratılmış aşkın evrenlerdir. *Avatamsaka* onlar "tızardaki atomlar kadar sayısız" diye betimler, onlar "lütuf *bodhisattva*'sının zihnindeki denin düşünce'den çıkmışlardır. Bütün bu Budha Toprakları "imgelemiden çıkar ve sonsuz biçimler vardır."¹⁵ Metinler bu evrenlerin imgeleme ait olduğunu sürekli vurgular. "Budha'nın tarlaları" insanların din kabul etmelerini sağlamak amacıyla düşüncelerinde yüceltilen zihin sel yapıdır. Hint dehası bu kez de bir selamet aracı olarak kullandığı yaratıcı imgeleme değeri yüklemekte duraksamamıştır.

189. Nāgārjana ve Evrensel Boşluk Öğretisi. — Bu mitolojik teolojilere, yine ben merkezci güdülerini yok etme kaygısından hareket eden bazı yeni kuramlar eşlik eder. Bunların ilki *erdemini aktarılması (parināma)* öğretisidir. *Karma*n yasasıyla çelişir gibi gözükse de aslında *arhat* olmaya çabalayan *prahka*nın verdiği örneğin ruhbandan olmayanlara yardımcı ve esin kaynağı olduğu yönündeki eski Budizm inancının bir uzantısıdır. Ama erdem aktarımı öğretisi Mahāyāna tarafından yorumlandığı şekliyle çağın özgü bir yararıdır. Müntler erdemlerini aktarmaya veya bütün varlıkların aydınlanmasına adanmaya çağılır. Śānudevanın (VII yüzyıl) meşhur olmuş *Bodhicaryāvatāra* adlı bir eserde yazdığı gibi "Bütün iyi davranışlarımdan sudur eden erdemle bütün yaratık atın acısını dindirmek hastalık olduğu surece hastanın hekimi, otacısı, bakıcısı olmak istiyorum. Hayatım ve tüm yeni den doğuşlarımı tüm mülklerimi, edindiğim veya edineceğim tüm erdemleri bütün bunları kendim için hiçbir çıkar kaygısı gütmeyen, bütün varlıkların kurtuluşu kolaylaşabilsin diye terk ed yorum."¹⁶

Bir diğer yeni düşünce "Budha'nın yaradılışı'nın her insanda hatta her kurtanesinde bulunduğunu bildirir. Bunun anlamı bazı Budha olmaya kendi "Budhalığımız"ın zorladığıdır. Bu yaklaşım Upanişadçı keşifle *ātman-brahman* özdeşliği ve insanın tanrıya ancak kendisi de tanrılaşarak tapabileceğini beheren Hindu aksiyonuyla uyumludur. Kuram, Mahāyāna'da, özellikle de meşhur "Tathāgata embriyonu" (*tathāgatagarbha*) öğretisinde önemli ölçüde geliştirilecektir. Bu kuram, Budha'ların doğasına ilişkin ilk yorumlardan bir diğeriyle de uyumludur. Budhanın üç bedeni (*trikāya*) öğretisi. Birinci beden Yasa bedeni (*dharma-kāya*)

¹⁵ *Avatamsaka Sūtra*, aktaran Conze, a.g.y. s. 154.

¹⁶ *Bodhicaryāvatāra*, III. 6 vd., çev. Finot.

aşkın mutlak, sonsuz, ezeli ve ebedidir gerçekten de o *dharma*nın tinsel bedeni dir, yani hem *Budha'nın* vaaz ettiği Yasa, hem de mutlak gerçek saf varlıktır (Aklı Prajāpati'nin bazı durumlarda kutsal heceler ve sınırlı sözlerden oluşan bedeni geliyor, kırs. § 77). İkincisi., "zevk bedeni" veya *sambhogakāya* Budha'nın yalnızca *boddhisattva*'ların erişebildiği görkemli epifanisi dir. Son olarak, "büyüsel yaratılış bedeni" (*nirmānakāya*) insanların bu dünyada karşılaşığı ve hem maddi hem de geçici olduğu için onlara benzeyen hayaldir, ama bu hayal de belirleyici bir rol oynar; çünkü ancak bu hayalet-beden aracılığıyla insanlar Yasayı duyup selamete erişebilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Mahāyāna'nın özgül niteliklerini oluşturan öğretilerdeki bu gelişmelerin ve bu mitolojik yapılandırmaların amacı ruhtandan olmayanların kurtuluşunu kolaylaştırmaktır. Mahāyāna, Hinduizmin "halka" (ta pımlar *bhakti* vb) veya bilginlere özgü bazı unsurlarını da kabul edip kendi yapısıyla bütünleştirerek, Budist mirasa inanet etmeden onu yenileyip zenginleştiriyordu. Nitekim Nāgārcuna'nın (MS II yüzyıl) dehası tarafından geliştirilen evrensel boşluk öğretisi (*śūnyatāvāda*) aynı zamanda Madhyamika öğretisi, "orta öğreti" diye de biliniyordu ve Śakyamuni'nin vaaz ettiği "Orta Yol"un bir kopyasıydı. Boşluk öğretisi (*śūnyatāvāda*), Mahāyānacı dindarlıkta çok belirgin olan "kolaylık" eğilimini sanki dengelemek ister gibi dindarlığı ve felsefi güçlükleriyle sıvırlmaktadır.

Nāgārcuna'nın Hintli rakipleri ve bazı Batılı bilimadamları, *śūnyatāvāda*'nın, Budizmin temel öğretilerini reddeder görüldüğü için, nihilist bir felsefe olduğunu açıklamışlardır. Ashında dile bağımlı aldatıcı kategorilerden kurtulmaya çalışan bir ontoloji ve ona eşlik eden bir soteriyoloji söz konusudur. Demek ki *śūnyatāvāda*, sonunda *karşıtların birliği*'ne varan aykırı bir diyalektik kullanmaktadır, bu da bir anlamda Cusa'nı Nicholas'i, Hegel'i ve Wittgenstein'i çağırıştırılmaktadır. Nāgārcuna, Üstün Gerçeği (*paramārthata*) dile ifade etmenin olanaksızlığını kanıtlayarak, her türlü felsefe sistemini eleştirir ve reddeder. Önce iki tür "gerçek" bulunduğunu hatırlatır: Pratik yararları olan uzlaşım sal veya "dünyanın içine gizlenmiş" gerçekler (*lokasamvrti-satya*) ve kurtuluşu sağlayabilecek tek olgu, Nihai Hakikat "Yüksek ılımı" aktarma iddiası taşıyan *Abhidharma* ashında uzlaşım sal bilgilerle çalışmaktadır. Daha da kötüsü *Abhidharma*, özünde imgelem ürünlerinden başka bir şey olmayan sayısız varoluş tanımı ve kategorisiyle (örneğin *skandha*'lar, *dhātu*'lar vb) kurtuluşa doğru giden yolu karartır. Nāgārcuna, söylem ağı içine hapsolmuş zihinsel enerjileri özgürleştirmeyi ve doğru biçimde yönetmeyi hedefler.

Var gibi görünen veya duyumsanabilen, düşünulebilen veya naysal edilebilen her şeyin boşluğu, yani gerçek olmadığı gösterilince, bunu birçok sonuç izler. Birinci si: Eski Budizmin bütün meşhur formüllerinin ve *Abhidharma* yazarlarının sistemli bir biçimde yeniden yaptığı tanımlamaların yanlış olduğu ortaya çıkar. Örneğin şeylerin üretiminin üç aşaması –“köken,” “süre,” “durma, kesilme”– diye bir şey yoktur. *Skandha*’lar, yok edilemez unsurlar (*dhātu*’lar), arzu, arzu öznesi veya arzulayanın durumu gibi şeyler de yoktur. Bunlar yoktur, çünkü kendilerine özgü bir doğadan yoksundur. Doğrudan *karman* bile bir zihinsel yapılandırma değildir, çünkü ne gerçek anlamıyla bir “eylem” ne de bir “eylemci” söz konusudur. Nāgārcuna, “bileşkeler dünyası” (*samskṛta*, ile “koşullandırılmış” (*asamskṛta*) arasındaki farkı da reddeder. “Nihai Hakikat bakış açısından, kalıcı olmama kavramı (*anitya*), kalıcılık kavramından daha doğru kabul edilemez.”¹⁷ Ünlü “koşullandırılmış ortak üretim” (*pratitya-samudpāda*) yasası ise yalnızca pratik açıdan yararlıdır. Aslında, “biz koşullandırılmış ortak üretime *sūnya*, ‘boşluk diyoruz.’”¹⁸ Aynı şekilde Budha’nın açıkladığı Dört Kutsal Hakikatın da kendilerine özgü bir doğası yoktur. Yalnızca d.1 düzleminde işe yarayabilecek uzlaşım sal gerçekler söz konusudur.

İkinci sonuç daha da köktencidir. Nāgārcuna “bağlı olan” ile “kurtulmuş olan,” dolayısıyla *samsāra* ve *nirvāna* arasındaki ayrımı da reddeder. “*Samsāra* yı *nirvāna*’dan farklılaştıran hiçbir şey yoktur.”¹⁹ Bu açıklama dünya (*samsāra*) ve kurtuluşun (*nirvāna*) “aynı şey” olduğu değü, farklılaşmadığı anlamına gelir. *Nirvāna*, “zihnin ürünüdür.” Başka bir deyişle, nihai hakikat bakış açısından bizzat Tathāgata da özerk ve geçerli bir ontolojik duruma sahip değildir.

Evrensel boşluğun üçüncü sonucu ise, düşünce arithinin tanıdığı, en özgün ontolojilerden birinin temellerini atar. Her şey “boş,” “kendine ait bir doğa”dan yoksundur. Bununla birlikte, *sūnyatā*’nın (veya *nirvāna*’nın) dayandığı bir “mutlak toz”ün varolduğu sonucuna varılmamadır. “Boşluğun,” *sūnyatā*’nın ifade edilemez, kavranamaz ve betimlenemez olduğunun açıklanması, bu vasıflarla nitelenen “aşkın bir gerçeklik” bulunduğu anlamına gelmez. Nihai Hakikat, Vedanta türü bir “mutlak” kavramını ortaya çıkarmaz. O, “şeyler”e ve onların *duraklamasına*, *kesintiye uğramasına* karşı tam bir aldırnmazlık noktasına erişen müriddin keşfettiği bir var olma tarzıdır. Evrensel boşluğun düşünce yoluyla “idrak edilmesi,” aslında kurtuluşla

¹⁷ *Mūlamadhyama Khakārikā*, XXIII 13, 14.

¹⁸ A.g.y., XXIV, 18.

¹⁹ A.g.y., XXV, 19. *Mūlamadhyamakakārikā*’nın XXV bölümü bütünüyle *nirvāna* çözümlemesine ayrılmıştır. Bkz. Frederick J. Streng, *Emptiness*, s. 74 vd.

eşdeğerlidir. Ama *nirvāna*'ya erişen bunu "bilemez" çünkü boşluk hem olmaya, hem de olmamaya aşkın bir olgudur. Hikmet (*prajñā*), "bu dünyadaki gizli, nakli kat"ı kuşanarak nihai hakikati ortaya çıkarır. "Dünyadaki gizli, gerçek" reddedilmez, ama "kendinde var olmayan gerçeğe" dönüştürülür.²⁰

Nāgārcūna, *śūnyatāvāda*'yı bir felsefe olarak kabullenmeyi reddeder. O hem diyalektik, hem de murakabeye dayalı bir uygulamadır. munda her türlü karamsal dünya ve *selamet* yapılandırmasından kurtararak, hiçbir şeyin bozmadığı bir dincinliğe ve özgürlüğe kavuşturur. Nāgārcūna, kendi kanıtının veya herhangi bir başka felsefi iddianın dilin dışında veya ötesinde mevcut bir ontolojik temel, nede-niyle geçerli olduğu düşüncesini kesin bir biçimde reddeder. *Śūnyatā*'nın var olduğu, olmadığı, veya hem var olup hem de olmadığı vb. söylenemez. Eger her şey boşsa, o zaman Nāgārcūna'nın olumsuzlanması da boş bir önermedir. saptamasını yapan eleştirilere, gerek rakiplerinin açıklamalarının, gerekse kendi olumsuzlamalarının özerk bir varoluşa sahip olmadığını belirttikten yanıt verir. Onlar yalnızca uzlaşma msal gerçeklik düzeyinde var olmaktadır.²¹

Gerek Budizm, gerekse genelde Hin. felsefi düşüncesi, Nāgārcūna'dan sonra, değişim hemen belirsizlik kazanmasa da, derinlemesine değişmiştir. Nāgārcūna Hin. düşüncesinde, aşkın olan *karşıların birliğine* doğru yönelme eğilimini en uç noktasına kadar götürmüştür. Bununla birlikte *bodhisattva* uğraşısının "her şey boştur" olgusuna karşın bütün yuceğini koruduğunu da göstermeyi başarmıştır. *Avatamsaka* şöyle der: "*Nirvāna*'da kalmasına karşın *Samsāra*'yı ortaya koyuyor. Varlık olmadığını biliyor, ama onları kendi dinine çekmeye çalışıyor. Tamamen dingin (*śānta*), ama tutkuları da (*klesa*) varmış gibi görünüyor. Yaşamın Bedeninde (*dharma-kāya*) yaşıyor ama her yerde, sayısız canlı varlık bedeninde tecrübe ediyor. Hep dene esnemele içine dalıyor, ama arzu nesnelerinden de zevk alıyor."²² Butun bu söylenenlere karşın, *bodhisattva* ideali merhamet ve özgeçmişin esin kaynağı olmayı sürdürmüştür.

190. Mahāvīra'dan Sonra Caynacılık: Âlimlik, Kozmoloji, Soteriyoloji— Mahāvīra'nın doğrudan ardılı, *sthavira* (Eski) Sudharman oldu, onun, ustasının sözlerini öğrencisi Cambū'ya aktardığı kabul edilir. Demek ki onlar her şeyi bilen kişilerdir (*kevalin*) çünkü yalnızca onlar kutsal metinlerin tamamını ellerinde bu-

²⁰ Krş. Streng, a.g.y., s. 96

²¹ *Mūlamadh* XIV 29

²² Siksānanda'nın Çince çevirisi, aktaran E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti* s. 36

luduruyordu Cambü'nün ardılları olan Sthavıraların adları bilinmektedir. Onların en önemlisi, MÖ III yüzyılın bir şahsiyeti ve Kral Çandragupta'nın çağdaşı olan Bhadrabāhu'dur (ölm. MÖ 270 veya 262). Bhadrabāhu, Cayna kanonunu saptamış, hatta birçok eser yazmıştır. Ama Bhadrabāhu Cayna cemaatının bölünmesine yol açan krize tanıklık ettiği gibi, muhtemelen bu krizin nedenlerinden biri de olmuştur.

Rivayete göre, 12 yıllık bir açlık döneminin geleceğini önceden gören Bhadrabāhu, cemaatin bir bölümüyle birlikte Dekkana göç etmiş, öğrencisi Sthulabhadra'yı da gende kalanlarla ilgilenmekle görevlendirmişti. Birkaç yıl sonra Pāṭaliptura da, o zamana dek sözlü olarak aktarılan bütün kutsal metinleri derlemek üzere bir konsil toplandı. O sırada Bhadrabāhu, Nepal yolundaydı. Yalnızca kendisinin bildiği bazı eski metinleri ezberden aktarabilmesi için ona temsilciler gönderildi. Ama bu görevliler söyleneni iyi dinlemedi ve özgün öğretiyi içeren bu metinleri ancak parça parça akıllarında tutabildiler. Yalnızca Sthulabhadra toplam dört eserden onunu belledi. Muhtemelen bir efsane olan bu olay daha geç bir dönemde iki kanon arasındaki farkları gerekçelendirmek için kullanılacaktır.

Çıplaklık kuralına sadık kalan göçmenler Magadha'ya geri geldiklerinde, orada kalan keşişlerin laçkalığı karşısında şaşkına döndüler. Ritüeldeki bazı ayrıntılara ilişkin tartışmaların ve öğreti konusundaki ayrılıkların sertleştiği, gençlik kuşakları boyunca sürdü. Sonunda MÖ 77'de kopuş kaçınılmaz bir hal aldı ve cemaat ikiye bölündü. Śvetāmbara, "beyaz giyinenler" ve Digambara, "boşluğu giyinenler". İkinci grup, tam çıplaklığa uymayanların nihai kurtuluşa erişemeyeceğini savunuyordu (dolayısıyla kadınların da tam kurtuluşa erişemeyeceklerine inanıyordu). Ayrıca Mahāvīra'nın yaşamoykusüne ilişkin bazı unsurları da reddediyorlardı (örneğin evli olmaları). "Boşluğu giyinen" keşişler, eski metinlerin kaybolduğunu kabul ettikleri için, Śvetāmbaraların oluşturduğu kanonun gerçekliğini kuşkuyla karşılıyorlardı. V yüzyılın ikinci yarısında Valabhī'de ikinci bir konsil toplandı, bu konsil, kutsal metinlerin bir daha değiştirilmemek üzere yazıya geçirilmesi için, Śvetāmbaraları düzenlemişti.

Burada geniş Cayna kanonunu oluşturan farklı eser kategorilerini tartışacak değiliz. Kanon sonrası metinlerin sayısı da hayli fazladır.²³ Caynacılık, Budizmden

²³ Felsefe incelemelerinin yanı sıra, (Hindu destanlarından ve Purānalar dan uyarlanmış) destanlara, Tirthankara ların efsanevi yaşamoykülerine hatta masallara, romanlara ve dramalara da rastlanır, ayrıca didaktik ve bürsel eserler de vardır. Anlatı külliyatı dışında zaten ,

farklı olarak, ilk yapılarını korumuştur. Zengin felsefe ve rituel külliyatı içinde, yeni ve yaratıcı düşüncelere pek rastlanmaz. Kundakunda'nın *Pravacanasāra'sı* (MS 1. yüzyıl) ve Umāsvān'nın *Tattvārtha'sı* (tanrı belli olmamasına karşın, Kundakunda'nın eserinden daha sonraya aittir) gibi, en meşhur eserler, aslında daha önce Mahāvīra veya onun hemen ardından gelenler tarafından ifade edilmiş anlayışları skolastik bir biçimde sistemeleştirmekten başka bir şey yapmaz.²⁴

Aynı zamanda bir soteriyoloji olan öğreti, Caynaclığın "Üç Mücevheri"nde yoğunlaşmıştır. Doğru Görme, Doğru Bilgi, Doğru Davranış. Bu sonuncusu yalnızca manastır disiplinıyla gerçekleştirilebilir. Dört tür "Doğru Görme" ayırt edilir. Birincisi yalnızca görseldir, sonuncusu ise aşkın ve sınırsız bir algılamadır. Beş "Doğru Bilgi" turunu çözümlemeyeceğiz. Cayna mantığına özgü iki savı hatırlatmak yeterli olacaktır: "bakış açısı öğretisi" (*naya-vāda*) ve "olabilirlik öğretisi" (*syād-vāda*). Birincisi her şey hakkında birbirini tamamlayan birçok beyanda bulunulabileceğini savunur. Belli bir bakış açısından doğru olan bir ifade, olguya başka bir perspektiften bakıldığında doğruluğunu yitirir, ama ifadelerin bütünüyle uyumu bozulmaz. "Olabilirlik" (*syād*) öğretisi görenekliliği veya gerçekliğin çokanlamlılığını gündeme getirir. Bu öğretiyse, "yedi bölümlü kural" da denir, çünkü yedi beyan biçimi içerir: 1) Bu şöyle olabilir; 2) Bu şöyle olmayabilir; 3) Bu şöyle olabilir ve ya olmayabilir vb. Öğreti, diğer Hint felsefe okulları tarafından mahkûm edilmiştir.²⁵ Yine de bu iki mantık yöntemi Cayna düşüncesinin en özgün yaratımlarından birini oluşturmaktadır.

Madde, ruh, zaman ve mekân (bu son iki kategori "toz" olarak kabul ediliyordu) "karman maddesi" vb. çözümlemeleri, geliştirilmiş ve sistemeleştirilmiş, sınıflandırmalar ve sayımlar çoğaltılmıştı. Beşinci de Mahāvīra'nın Makkhalı Gōsālā'dan aldığı ayırt edici bir nitelik de, davranışların ruhta bir renk biçiminde (*leśya*) iz bırakığı ve bu renklerin bedenlere de nüfuz ettiği inancıdır. Doğayısıyla altı beden rengine göre, ruhun erdemli veya erdemsiz olduğu saptanabilir. Siyahı, lacivert ve gri yeraltı dünyası sakinlerinin renkleridir, sarı pembe ve beyaz yeryüzünde yaşayanları gösterir, saf ve yoğun beyaz ise yalnızca evrenin doruğuna doğru yükselenlere aittir. Bazı Yoga uygulamalarıyla da uyumlu, arkaik bir anlayışın söz konusu

da tutturaklı, bir didaktizmden kendini kurtaramamıştır), olağanüstü geniş Cayna edebî üretiminde tekdüzeliğe ve kısırlığa ağır basar.

²⁴ Bu tür "rutuculuk" geleneksel Hindistan'a özgüdür ve kendi içinde asla olumsuz bir özellik oluşturmaz. Ama Cayna yazıları, metinlerin ağır ve kuru yapısıyla farkedilir.

²⁵ Budha, kendilerine yöneltilen her soruyu geçiştiren bazı din adamlarına saldırdıktan herhalde *syād-vāda*'ya gönderme yap yordu (*Digha*, I, 39-42).

olduğuna kuşku yoktur. Nitekim varlıkların tinsel niteliklerine göre tasnifinde, "ruhun kend saf özü içinde ilk murakabeye dalışı"nın gerçekleştirildiği sekizinci aşamaya "ilk beyaz murakabe" de denir. Hindistan'daki veya Hindistan dışındaki başka geleneklerde de, renksel-tinsel aşama eşdeğerliğine rastlanır.

Sāmkhya-Yoga anlayışındaki doğa (*prakṛti*) gibi, madde ruha hizmet etmek amacıyla kendiliğinden ve bilinçsiz olarak düzenlenmiştir. Evren, başsız ve sonsuz olmasına karşın, ruhların onun yapılarından kurtulabilmesi için vardır. Ama şimdi göreceğimiz gibi, kurtuluş kozmostan butüncül ve nihai kaçış anlamına gelmez. Cayna kozmolojisinin özgünlüğü arkaikliğinden kaynaklanır. Hindu ve Budist kozmolojilerin ıhmal ettiği geleneksel Hint anlayışlarını korumuş ve onlara yeniden değer kazandırmıştır. Kozmos (*loka*) kolları kıvrık yumruklarını kalçalarına koymuş, ayakta duran bir adamla gösterilir. Bu makro-insan, bir aşağı dünya (bacaklar), bir orta dünya (bel ve karın bölgesi) ve bir üst dünyadan (göğüs ve baş) oluşur. Üç kozmik bölgeyi *avās munda* (dünya eksen.) gibi bir dikey kanal birleştirir. Aşağı dünya, üst üste binmiş yedi "arz" (*bhūmi*) içerir, her birinin, en koyu siyahtan en alıncı cins kıymetli taşın pırlılsının oluşturduğu ışığa kadar uzanan farklı renkleri vardır. Birinci "arzin" üst bölgelerinde onsekiz tannı kategorisi yaşar. Diğer altı "arz," gerçek cehennem eri oluşturur, gri, lacivert ve siyah renkle farklı lanetli sınıfların buradaki 8 400 000 kişilik nüfusunu oluşturur. Onların şekilsiz bedenleri, yakıcı veya buz gibi dondurucu yeraltı diyarlarında yapılan işkenceler geleneksel klişeleri hatırlatır. Affı olmayan cinayetler işlemiş suçlular, makro-insanın ayaklarının altında yer alan en dehşet verici cehennem çıkuruna, *nigrodā*'ya ebediyen hapsedilir.

Çeşitli bölgelerinde bunlar kozmik insanın organlarıyla özdeşleştirilmiştir—farklı renklerde varlıkların yaşadığı insan biçimli evren, arkaik bir imgedir. Hindistan'da en iyi korunduğu ve "mistik ışık" deneyimleriyle en anlamlı biçimde bağlantılandırıldığı öğretiyi Caynacılıktır. Orta bölge ana hatlarıyla Hindu ve Budist kozmolojilerinin betimlediğiyle aynıdır.²⁶ Meru dağı'nın üstünde yer alan yukarı dünya birbiri üzerine binmiş ve makro-insanın kaburgalarına, boynuna, çenesine,

²⁶ Bir disk biçimindedir. Ortasında Meru dağı vardır, dağın tabanı yeraltı bölgelerine uzanır. Bu kozmik dağın çevresinde, değirmen okyanuslarla birbirinden ayrılmış, ortak merkezli onbeş kıta (bunlara "ada" *dīpa* denir) sıralanır. Merkezi kıta, Cambudīpa dağı sıralarıyla enemesine yedi bölgeye ayrılmıştır. İnsanlar yalnızca güney bölgede, Bhāratavarṣa'da (Hindistan) yaşar. Diğer ada-kıtalar "keyif toprakları"ni (*bhoga-bhūmi*) oluşturur çünkü buraların sakinleri yaşamak için çalışmak zorunda değildir. Burası ayrıca yıldız tanrıalarının da ikamet yeridir.

yüzündeki beş delige ve kafasındaki topuza denk düşen beş bölgeye ayrılmıştır. Her bölge de kendi içinde farklı tanrı türlerinin oturduğu birçok "cennet" içerir. Evrenin zirvesi ve makro-insanın saç topuzu olan beşinci bölge ise kurtulmuş ruhlarla ayrılmıştır. Bu kurtulmuş kişinin *hoşmosu* aşmadığı (Budist *nirvāna*'da olduğu gibi), yalnızca onun çok sayıda katını tırmandığı anlamına gelir. Kurtulmuş ruh *siddha-kṣetra*'da, "mükemmeller tarlası"nda kendi benzerleriyle birlikte soz.e tarif edilemez ve ezeli ve ebedi bir mutluluğa gömülür, ama hâlâ bir makro-insan evreninin içinde dir.

Daha Bhadrabāhu'nun zamanında Caynacılık Bengal ve Orissa'ya girdi. Daha sonra Digambara'lar Dekkan'a ve Śvetāmbara'lar bat.ya yonehp, özellikle Guccerāt'a yerleşti. Her iki cemaatin rivayetlerinde de, din. kabul eden veya sempati duyanlar arasında çok sayıda kral ve prensin adı sayılır. Diğer bütün Hint dinleri g.b., Caynacılık da Müslümanların baskılarından (yagmalar, tapınakların yıkılması, çıplaklığın yasaklanması) çok çekmiştir. Ayrıca Hindu karşı-saldırının da hedefi olmuş ve XII yüzyıldan itibaren engellenemeyen bir genleme içine girmiştir. Caynacılık, Budizmden farklı olarak, Hindistan'da hiçbir zaman egemen bir halk dını olmamış ve Hindistan sınırlarının ötesine taşmayı başaramamıştır. Ama Budizm ilk çıktığı ülkede tamamen kaybolurken, Bugün Cayna cemaatinin 1 500 000 üyesi vardır ve toplumsal konumları, kültürel seçkinlikleri sayesinde hatırı sayılır bir nüfuz sahibidirler.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 185. Budizm ve Budist mezheplerin tarih, üzerine hakkı sayılır bir kaynakça mevcuttur. Bunun asıl önemli bölümü şu eserlerde belirtilmiştir. L. de la Vallée Poussin *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme* (Paris, 1930), aynı yazar, *Nirvāna* (1925), *La morale bouddhique* (1927). E. Conze, *Buddhism, Its Essence and Development* (Oxford, 1951). Fr. çev. *Le Bouddhisme* (Paris, 1952) aynı yazar *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962); Sukumar Dutt, *Budha and the Five After Centuries* (Londra, 1957). E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956), E. Lamotte *Histoire du Bouddhisme Indien*, c. I, *De l'origine à l'ère Saka* (Louvain, 1958); A. Bareau, "Le Bouddhisme Indien," *Les Religions de l'Inde* içinde c. III, Paris, Payot, 1966), s. 7-246 (s. 234-243 kaynakça)

Pah d l lndeki Sūtra külliyatı üzerine krş. J. Filozat'ın kısa incelemesi Renoir ve Filliozat, *L'Inde classique* içinde c. II, s. 323-351, A. Bareau, "Le Bouddhisme Indien" s. 30-40. Yasanın oluşumu hakkında, krş. Lamotte, *Histoire* I, s. 155-209.

Rācagriha konsiline tüm kaatılar, iki metin derlemesi –*Sūtrapitaka* ve *Vinayapitaka*– ko-ro halinde söylemişti. Bazı rivayetlere göre *Abhidharma Pitaka*, "Yüce Öğreni sepeti" veya "Öğreni'nin Özü" de ezbere okunmuştu, ama bu durum *Tripitaka*'nın, Yasanın tamamının da-na o çağda düzenlenmiş olmasını gerektirir ki, bu da pek olası gözükmemektedir, krş. A. Bareau, *ag y*, s. 27.

Śāriputra'nın önemi hakkında, bkz. A. M. got "Un grand disciple du Bouddha Śāriputra" (BEFEO, XLVI, 1954 s. 405-554).

Ānanda hakkında, bkz. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 c. (Londra 1937-38) içinde kaynakça referansları. I s. 249-268.

Disiplin'i ezbere bilen Upāl hakkında, bkz. E. Lamotte'un alınıladığı belgeler *L'Enseignement de Vimalakīrti* (Louvain, 1962), s. 170-171 dipno. 62.

Konsiller hakkında, bkz. J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* (Paris, 1926-28) ama varsayımlarının bazıları, Ānanda'ya konan konsile girme yasağının, günah keçisi dışlamaya ilişkin bir ritüel kaatısı olduğu vb) hiç inandırıcı değildir. A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques* (Paris, 1955); M. Hofinger *Etude sur le concile de Vāsālī* (Louvain, 1946), E. Lamotte *Histoire du bouddhisme indien*, c. I, s. 297-319, E. Frauwallner, *Die buddhistischen Konzilien* (ZDMG, CII, 1952 s. 240-261) ayrıca bkz. Charles S. Prebish "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils," *Journal of Asian Studies*, 33, 1974, s. 239-254. Janice J. Nattier ve Charles S. Prebish, "Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism," *HR* 16, 1977 s. 237-272.

Kanon konusundaki ayrılıklar üzerine, krş. A. Bareau *Les Religions de l'Inde* içinde c. I, I s. 84 vd.

Çeşitli mezheplerin ortaya çıkışı üzerine, krş. Lamotte, *Histoire*, c. I, s. 571-606. A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saygon, 1955); N. Dutt, *Early Monastic Buddhism* c. I, (Kalkuta, 1945), s. 47-206, Prebish "Mahāsāṃghika Origins." Ayrıca bkz. T. O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil: A Study in Theravāda Buddhism* (Londra, 1962).

§ 186. Büyük İskender ve Maurya hanedanı sırasındaki Hindistan üzerine krş. L. de la Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares* (Paris, 1930); E. Lamotte, "Alexandre et le Bouddhisme" (BEFEO, XLIV 1945-50, s. 147-162); A. K. Narain, *The Indo-Greeks* (Oxford 1957); W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (2 baskı Cambridge 1951)

Asoka hakkında krş. J. Bloch *Les inscriptions d'Asoka* (Paris, 1950), Lamotte *Histoire*, s. 319-340; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, s. 35-55; Przyluski'nin *La légende de l'empereur Asoka dans les textes indiens et chinois* adlı eseri (Paris, 1923), mukemmel, metin çevirisiyle hâlâ kullanılabilir durumdadır. "Asoka gücünün doruğundayken çağının en büyük prensiydi. Ne MÖ III yüzyıl ortasının Roma'sı, ne de Ptolemaioslar Mısır, Hint İmparatorluğu'nun güç ve görkemine enşebilir, aynı çağda Selefikler krallığı Parthların baskısı altında boyun eğerken, Çin hâlâ birliğini sağlayacak Çin hanedanına karşı mücadele etmektedir. Eğer Asoka Batı yönünde gösterdiği tüm çabalara karşın bu halklar arasında tanınmamışsa, bunun nedeni o çağda hiçbir halkın kendinden başkasını görememesi ve görmeyi bilememesidir. Üstelik Asoka'nın şanını oluşturan yalnızca gücü değil, çok az prens, yönetimine özgür, küçük bir dinin esinlerini onun kadar ölçülü bir biçimde taşınayı becerebilmiştir" (J. Filozof *L'Inde classique*, I, s. 220-221)

Kandahar'da bulunan çift dilli, Yunanca-Aramice yazıt üzerine, bkz. D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer ve E. Benveniste, "Une bil ngue greco-araméenne d'Asoka," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1964 s. 115; A. Dupont-Sommer, "Une nouvelle inscription araméenne d'Asoka trouvée dans la vallée du Lagman (Afghanistan)," *a.g.y.*, 1970 s. 15

§ 187. Stüpa ve kutsal emanetler tapımı hakkında bkz. M. Benisti, "Etude sur le stüpa dans l'Inde ancienne" (BEFEO, L 1960 s. 37-116); A. Bareau, "La construction et le culte des stüpa d'après les Vinayapitaka" (*a.g.y.*, s. 229-274); S. Paranavitana, "The Stüpa in Ceylon" (*Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon* c. V, Colombo, 1946); Akira Hirakawa, "The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to the Worship of Stupas" *Memoirs of the Research Department of Iyō Bunrō*, 22, 1963, s. 57-106; John Irwin, Asoka direklerinin eski bir dinsel geleneğin uzantısı olduğunu, bu geleneğe Mezopotamya'dakine benzetilebilecek bir kozmolojik simgeselliğin egemen olduğunu göstermiştir: "Asokan Pillars: A Reassessment of the Evidence," I-III, *The Burlington Magazine*, 65 Kasım 1973, s. 706-720, 66, Aralık 1974, s. 712-727; 67, Ekim 1975 s. 631-643.

Cariya hakkında krş. V. R. Ramchandra Diksitar, "Origin and Early History of Caryas" (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, s. 440-451) ve M. Eliade, *Le Yoga*, s. 412'deki kaynakça

Budist tapınakların simgeselliği hakkında Pau. Mus'un büyük eseri *Barabudur*, 2 c. (Hanoi 1935) hâlâ vazgeçilmezliğini korumaktadır

Budha tasvirinin kökeni ve gelişimi hakkında, bkz. A. K. Coomaraswamy, "Indian origin of the Budha Image," *JAOS*, 46, 1926, s. 165-170, aynı yazar, "Origin of the Budha Image" *Art Bulletin*, 9 1927, s. 142; P. Mus, "Le Bouddha par son Origine Indienne Sakyamuni dans le

Mahāyānaisme Moyen," BEFEO, 28, 1928 s. 153-280, O. C. Gangoly, "The Antiquity of the Budha-Image the Cult of the Budha," *Orientalische Zeitschrift*, 14, 1937-38, s. 41-59, E. Bendavid, *Der vedische Ursprung des symbolischen Budhabildes* (Leipzig, 1940), B. Rowland "Gandhara and Late Antique Art the Budha Image," *American Journal of Archaeology*, 46, 1942, s. 223-236 aynı yazar, *The Evolution of the Budha Image* (New York 1963)

Vedacı simgecilğin Budist incelemede sumes hakkında, bkz. Paul Mus, BEFEO, 1929, s. 92 vd, A. Coomaraswamy "Some Sources of Buddhist Iconography" (Dr. B. C. Law Volume içinde, 1945, bol. I, s. 1-8) aynı yazar, "The Nature of Buddhist Art" (*Figures of Speech or Figures of Thought* içinde Londra, 1946 s. 161-199) özellikle s. 180 vd I-V yüzyıllardaki İsa ve Budha tasvirleri arasındaki benzerlikler konusunda, kış. Benjamin Rowland "Religious Art East and West", *HR 2 Yaz* 1962, s. 11-32) Rowland'a göre çok daha eski bir döneme uzanan bir simgeselliğin ortak mirası söz konusudur. İsa ve Budha, aşkın doğalarını ortaya çıkarmak için. (Yunan hatının togasını devralan) mükemmel Öğretmenler veya güneş simgeselliğiyle yüklü dev boyutlu figürler olarak tasvir edilmişlerdir. Ayrıca kış. B. Rowland, "Budha and the Sun God" (*Zalmoxis*, I, 1938, s. 69-84)

Manastır hayatı hakkında, kış. Nal naksha Dutt, *Early Monastic Buddhism* (gözden geçirilmiş baskı) Kalkuta, 1960, Charles Prebish, *Buddhist Monastic Discipline The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsaṃghāyas and the Mulasarvāstivādis* (Pennsylvania, 1975).

Abhidharma pīṭaka külliyyatı üzerine, kış. L. de la Vallée-Poussin, "Documents d'Abhidharma, traduits et annotés," bō. I (BEFEO, 1930, s. 1-28, 247-298) II-III, *Mélanges chinois et bouddhiques* içinde, I, 1932, s. 65-125, IV-V a.g.y., 1937, s. 7-187, Mahāthera Nyanatiloka, *Guide Through the Abhidharma-Pitaka* (2 baskı, Colombo 1957), A. Bareau, "Le Bouddhisme indien" s. 93-106. Ayrıca kış. H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma* (Luknow, 1967), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, çev. La Vallée-Poussin, 6 c., Paris 1923-1931

Bununla birlikte, Abhidharma'nın spekülasyonları teşvik etmekten çok, türatlı bir felsefi kuram yardımıyla zihni açmayı amaçladığını belirtmek gerek. Demek ki, bu eserin nihai hedefi soteriyolojiyi vermektir.

§ 188 *Prajñāpāramitā* zamandızını, edebiyatı ve kaynakçası üzerine, bkz. Edward Conze'nin mükemmel sunumu *The Prajñāpāramitā Literature* (Lahey, 1960), bu eserde Avrupa diline yapılmış çevirilerin de bir listesi yer almaktadır. Bizzat Conze birçok cildi çevirmiştir. kış. *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom* (Londra, 1955)

Mahāyāna üzerine kış. E. Conze *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962), s. 195-237, A. Bareau, *Les Religions de l'Inde* içinde III s. 141-199, aynı yazar, *L'absolu en philosophie bouddhique* (Paris, 1951) E. Lamotte, "Sur la formation du Mahāyāna" (*Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, s. 377-396) Mahāyāna metinlerinin Avrupa dillerine yapılmış en önemli çevirilerinin listesi için, bkz. A. Bareau a.g.y., s. 242-243

Mahāyānacı anlatıya göre, Kutlu Kış'ın ölümünden sonra, öğrencileri Rācagrhada, Mahākāśyapa'nın yönetiminde toplandı ve "Üç Sepe'i" derlediler. bu sırada büyük *bodhisattva*-

lar Vimalasvabhāva'ye teslimine çıkıp, Ananda'nın yardımıyla Mahāvānasūtra'ları derledi. Bu eserler Devaların, Nāgaların veya Gandharvaların yanında gizli yerlere kondu. Pārmurvāna'dan ancak beş yüz yıl sonra Yasa gelenlerle içine girmişken Nāgarcana Nāgaların sarayında Mahāyānasūtra'ların saklandığı yedi sandığı buldu. Bunları 90 günde ezberledi ve ruhbandan olmayanlara aktarmaya başladı. bu masası rivayet hakkında kış. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti*, s. 67-68.

Bodhisattva üzerine, bkz. W. Rahula "L'idée du Bodhisattva dans le Theravāda et le Mahāyāna," *J.A.* c. 259, 1971 s. 63-70. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Mahāyāna yazarları *śrāvaka*, *pratyekabuddha*'lar ve *bodhisattva*'lardan söz ederler. Bir *śrāvaka* (tam karşılığı "öğrenci, uşur") Budha öğreşini aygular ve sonuçta *nirvāna*'ya enşur bir *pratyekabuddha* (bireysel Budha) *nirvāna*'yı tek başına kavrar ama tam Uyanmış bir Budha gibi gerçeğı başkalarına açıklama yetkisine sahip değildir. Bir *bodhisattva*, *nirvāna*'ya enşebilen, ama başkalarının iyiliğı için bundan vazgeçen kişidir (Rahula, s. 65-66).

Çeşitli *bodhisattva* çözümlemeleri için, E. Conze *Le bouddhisme*, s. 123 vd., A. Bareau, *ag.y.*, s. 169 vd., J. Rahder, *Dasabhinikāsūtra et Bodhisattvabhūmi* Paris 1962. L. de la Vallee Poussin, *Vijnaptimātratāsiddhi*, c. I, s. 721-742, ve özel ike Etienne Lamotte'un geniş açıklamaları ve yorumları da içeren çevirisi *L'Enseignement de Vimalakirti* (Louvain 1962).

Maitreya hakkında, kış. H. de Lubac, *Amida* (Paris 1955), s. 82 vd. ve E. Lamotte'un anlatılıp yorumladığı metinler *L'Enseignement de Vimalakirti* s. 189-192 dipnot. 89. Manjuşrī hakkında bkz. E. Lamotte, "Manjuşrī," *T'oung Pao* 48 1960 s. 1-96.

Avalokiteşvara üzerine, bkz. M.-T. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteşvara* (Paris, 1948), H. de Lubac *Amida*, s. 104 vd. Bazı bilgiler (Sylvain Lévi, Sir Charles Elliot, J. Przyluski, Paul Pelliot, Mlle de Mallmann) Avalokiteşvara'daki İran kökenli unsurları ortaya çıkarmıştır, kış. H. de Lubac, *ag.y.* s. 137 ve devamındaki tartışma. Ama bu unsurların Hint öncülleri de eksik değildir, kış. J. Filliozat, *J.A.* c. 239 1951 s. 81 RHR 1950, s. 44-58.

Amuābha ve Sukhāvati hakkında bkz. H. de Lubac, *ag.y.* s. 32-48 78-119 ve birçok yerde.

P. Demiéville'in dipnot 13'te belirtilen makalesi BEFEO, c. 24, 1924'te çıkmış ve 258 sayfalık bir ayrı-basım yapılmıştır.

Diğer Budha'lardan h. ç. bın Amuābha'nın yücelik ve etkililiğine sahip değildir. Daha sonra tüm bu Budha ve *bodhisattva*'lar yanlarında tanrıları özellikle de Brahmā ile Indra ve Prajnapāramitā'nın veya Tārāların (adları "Yıldız" ve "Kurtarıcı" anlamına gelen tanrıçalar) çeşitli kadın kişileşürmeleri olduğı halde betaniermiştir. Bu yeni Budhacılık Budha'ların dnyastü müelğı hakkındaki ön-Mahāyānacı kuramların uzantısıdır. En son halini IV yüzyılda Asanga'nın verdiğı anlaşılmaktadır kış. *Vijnaptimātratāsiddhi* çev. L. de la Vallee Poussin, c. II s. 762-813 *Hobogrin*, fas. II, s. 174-185.

"Budha tarla anı" (*Budha kṣetra*'lar), bir Budha'nın merhametinin tezahür ettiğı sayısız evrenlerdir. Temiz, kirl. ve karma evrenleri ayrıt edilmektedir. Bizim evrenimiz o an Saha, tehlike ve sefil olarak sunulmaktadır, halbuki Sakyamuni mukemmel aydınlanmaya bu evrende erişmiştir. Ama "temiz olsun olmasın, *Budha kṣetra* larını hepsi Budha Topraklarıdır ve bu müte-

İkilenyle tamamen temizdir. Temiz tarlalar ve kirlı tarlalar arasındaki ayırım tamamen öznel'dir. Budha'lar kirlı bir toprak; temiz topraga ve temiz bir toprağı kirlı topraga istedikleri gibi dönüştürürler" (Lamotte, *L'Enseignement* s. 399). Ayrıca bkz. *Hobogirin* s. 198-203'tek. Busu-du makalesi.

Budha'lar ve *boddhisattva*'lar tapını saygı ve övgü ifadelerini, sürekli onları düşünme çabasını, bir gün mukemmel Budha olarak yeniden doğma isteklerini, ama en önemlisi onların adının sürekli yinelenmesini içerir; bu yöntem Hindistan'da ve Mahâyāna'nın yayıldığı tüm ülkelerde çok tutulmuştur. Dini animlen bu iki yonteme özgü erdemleri tartışmış r bir Budha ya iman veya onun *adının* ritüel biçiminde yinelenmesi. Aslında Mahâyānacı bu iki "buluş" Hindistan'da uzun bir tarihdöncesine sahiptir ve onların "popüler" niteliğinin altında kutsal sözcüklerin ve "merhamet düşünceleri"nin sonuç alıcılığına dayanan düşünceler gizlenmektedir. Ayrıca bkz. Frank F. Reynolds, "The Several Bodies of the Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition," *HR* 16 (1977), s. 374-389.

§ 189 Nāgārcuna ve Mādhyamika hakkında bkz. Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Nashville, 1967), s. 237-245'teki kaynakçalar. Nāgārcuna'nın hayatı hakkında krş. a.g.y. s. 237-238 ve E. Lamotte, *Tratē* (Louvain, 1944), "Introduction" s. XI-XIV'teki kaynakça. Lamotte, Kumāracıva'ya ve onun okuluna göre Nāgārcuna'nın MS 243-300 arasında yaşadığını göstermiştir, *Vimalakirtı*, s. 761. Nāgārcuna'nın eserleri ve ona atfedilen eserler üzerine, krş. Streng, a.g.y. s. 238-240. *Mūlamadhyamika kārikā* ve *Vigrahavyārtani*, Streng tarafından çevrilmiştir, a.g.y. s. 181-227. E. Lamotte'un *Tratē de la grande vertu de sagesse de Nāgārcuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)* adlı eseri (2 c., Louvain, 1944-1949). Kumāracıva'nın Çince versiyonunun 1-30 bölümlerini içermektedir. Eserde Kumāracıva'nın katkısı olan ekler de yer alıyor olabilir. Diğer eserlerin Avrupa dillerine çevrilken Streng, s. 238-240'ta saymıştır. *Mādhyamika Kārikā*'ların metni bu eserin Sanskritçe, Tibetçe ve Çince yorumlarında bulunmaktadır. En değerli yorum Candrakirtı'nıktır, *Prasannapadā*. *Prasannapadā*'nın yirmi yedi bölümü farklı yazarlar tarafından (Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. de Jong ve J. May bkz. Streng, s. 240). Almanca, İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir. J. May, *Candrakirtı Prasannapadā Mādhyamakavṛtti: Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibetain* (Paris, 1959) ayrıca belirtilmeyi hak etmektedir.

Nāgārcuna'nın felsefesi hakkında bkz. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, s. 1-68, La Vallée-Poussin, "Reflexions sur le Mādhyamika" (*Mélanges chinois et bouddhiques*, II 1933, s. 159, 139-146). I. R. V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism* (Londra, 1955), J. May'ın saptamalarıyla birlikte, *Ilj* 3, 1959 s. 102-111, Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (Madison ve Londra, 1967), s. 21-70 ve özeikle Streng'in eseri s. 43-98, 139-152.

§ 190 Cayna Kanonunun ve cemaatinin ksa bir tarihçesi için krş. L. Renou, *L'Inde Classique* II, s. 609-639. Cayna felsefesi için, krş. O. Lacombe, a.g.y. s. 639-662 ve daha yukarıda § 152'de belirtilen kaynakçalar. Şunları ekleyin: Y. R. Padmarajiah, *A Comparative Study of the Ja-*

ina *Theories of Reality and Knowledge* (Bombay 1963) Ayrıca bkz. Mrs. S. Stevenson, *The Heart of Jainism* (Oxford, 1915); S. B. Deo, *History of Jaina Monachism from inscriptions & Literature* (Poona, 1956); R. Williams, *Jaina Yoga A Survey of the Mediaeval Śrāvaka-cāras* (Londra, 1963); U. P. Shah, *Studies in Jaina Art* (Benares 1955) V. A. Sangave, *Jaina Community A social survey* (Bombay, 1959)



HİNDU SENTEZLER: MAHĀBHĀRATA VE BHAGAVAD GĪTĀ



191. Onsekiz Gün Savaşı— Mahābhārata, 90 000 dizesiyle dünya edebiyatının en uzun destanıdır. Metn, bize aktarıldığı biçimiyle, çeşitli düzeltmeler ve birçok ilave içermektedir, özellikle “ansiklopedik” bölümlerdeki ilaveler dikkat çekmektedir (XII ve XIII kitaplar). Bununla birlikte şairin “ilk halı”nın yeniden oluşturulabileceğini sanmak boş bir düşüncedir. Yazılış tarihine gelince “bu kavram destan için bir anlam ifade etmez” (L. Renou). Manzum destanın MÖ VII ve VI yüzyıllar arasında tamamlandığı ve bugünkü halını MÖ IV ve MS IV yüzyıllar arasında bulduğu kabul edilmektedir (Winternitz).

Ana izlek, Bhārataların iki soyu arasındaki çatışma üzerine kuruludur. Kuruların soyundan gelenler (100 Kaurava) ve Pânduların soyundan gelenler (beş Pândava). Kauravaların en yaşlısı ve kör kral Dhritarāstra'nın oğlu olan Duryodhana, kuzenlerine karşı şeytani bir kin beslemektedir; o aslında demon Kāl'nın, yani dünyanın en kötü çağına ait demonun bedenlenmiş halidir. Beş Pândava –yani Yudhiṣṭhira, Arcuna, Bṛīma, Nakula ve Sahadeva– Dhritarāstra'nın küçük erkek kardeşi Pându'nun oğullarıdır. Gerçekte ise tanrılar Dharma, Vāyu, Indra ve iki Asvin'in oğullarıdır ve bu tanrısal akrabaların önemi ilerde anlaşılarak Pându öldüğünde, Yudhiṣṭhira iktidarı üstlenebilecek yaşa gelinceye kadar, Dhritarāstra kral olur. Ama Duryodhana boyun eğmez. Kuzenlerine kurduğu tuzakların en tehlikelisi, onları içinde oturmaya ikna ettiği bir evde çıkardığı yangındır. Pândavalar bir yeraltı geçidinden kaçarak kurtulur ve anneleriyle birlikte kamlıklennı gizleyerek ormana sığınır. Bunu sayısız macera izler. Brahman kılığına giren Arcuna, tanrıça Śrī'nin bedenlenmiş hali olan prenses Draupadī ile evlenmeyi başarır ve onu Pândavaların ormanda yaşadıkları yere götürür. Draupadī'yi görmeyip Arcuna'nın dilenerek topladığı gıdaları getirdiğini sanan anne haykırır: “Onları birlikte yararlanın.” Böylece genç kız beş kardeşin ortak eşi olur.

Pândavaların yangında ölmediğini öğrenen kör kral Dhritarāstra, krallığın yarısını onlara bırakmaya karar verir. Kendilerine Indraprastha adında bir başkent inşa ederler ve Yādavalar aşiretinin reisi olan kuzenleri Kṛiṣṇa da orada onlara katılır.

Duryodhana, Yudhiṣṭhira'yı kendisiyle zar atmaya kışkırtır. Zarlardan biri hileli olduğu için, Yudhiṣṭhira sırasıyla müklerini, krallığını, kardeşlerini ortak karılarını yitirir. Kral bu oyunu iptal eder ve Pāṇdavalara müklerini geri verir. Ama kısa bir süre sonra ikinci bir zar oyununa izin verir, kaybedenlerin oniki yıl boyunca ormanda ve onüçüncü yıl kınaklarını gizleyerek yaşaması kararlaştırılır. Yudhiṣṭhira oynar, yine kaybeder, kardeşleri ve Draupadi ile birlikte sürgüne gider. 17 500 beyiyle en uzun bölüm olan üçüncü kitap, *Vanaparvan* ("Orman Kitabı") aynı zamanda edebî bölümler açısından da en zengindir. Keşişler Pāṇdavalara Nala ve Damayanti, Savitri, Rāma ve Sītā'nın dramatik öykülerini anlatır. Bir sonraki bölüm sürgünlerin tanınmadan geçirmeyi başardığı onüçüncü yılın maceralarını içerir. Beşinci bölümde ("Hazırlıklar Kitabı") savaş kaçınılmaz görünmektedir. Pāṇdavalardan Kriṣṇa'yı elçi olarak gönderir. Ya krallıklarının ya da en azından beş koyun kendilerine geri verilmesini talep ederler, ama Duryodhana bunu reddeder. Her iki yanda da çok büyük ordular toplanır ve savaş patlar.

Destanın en meşhur bölümü altıncı kitabın içinde yer alır, daha ilerde de üzerinde duracağımız *Bhagavad Gītā*. Sonraki bölümlerde, onsekiz gün boyunca ortalığı kasıp kavuran bu savaşın çeşitli anları büyük bir emek verilerek anlatılmıştır. Toprak ölümler ve yaralılarla kaplanmıştır. Kuruların önderleri birbirini peşi sıra öldürür. En son Duryodhana düşer. Yalnızca üç Kaurava kurtulur, bunlardan biri de tanrı Śiva'nın içine girdiği *Aśvatthāman*'dir. *Aśvatthāman*, Śiva'nın yarattığı bir demon sürüsüyle birlikte gece uyuyan Pāṇdavaların kampına dalar ve o sırada orada bulunmayan beş kardeş hariç, herkesi katleder. Bu kadar cinayetin büyük bir kedere bogduğu Yudhiṣṭhira tahttan vazgeçmek ve bir keşiş hayatı sürmek ister, ama Kriṣṇa'nın ve birçok bilge'nin de yardımıyla kardeşleri onu bu kararından vazgeçirmeyi başarır. Yudhiṣṭhira görkemli bir at kurbanı töreni yapar (*asvamedha* kṛtṣ § 73). Dhṛitarāṣṭra, yeğeniyle onbeş yıl boyunca şırlığı yapıktan sonra, birkaç yoldaşıyla birlikte ormana çekilir. Kısa bir süre sonra kendi kutsal ateşlerinden çıkan bir yangında can verirler. Büyük savaştan otuz altı yıl sonra Kriṣṇa ve halkı da benzer bir son yaşar. Bir büyüyle gürze dönuşen kamışlarla birbirlerini öldürürler. Başkentiyi yıkılır ve okyanusun sularına gömülüp kaybolur. Yaşlandığını hisseden Yudhiṣṭhira, ikudarı yeğeni'nin oğlu Parikṣit'e (o ölü doğmuş, ama Kriṣṇa tarafından diriltulmuştur) bırakır ve kardeşleri Draupadi ve bir köpekle birlikte Himalayalar'a yönelir. Arkadaşları yolda birbirini peşi sıra olur. Yalnızca Yudhiṣṭhira ve köpek, o da aslında öz babası Dharma'dır) sonuna kadar dayanır. Destan Yudhiṣṭhira'nın

Ölüler Dıyarı'na kısa süreli imişinin ve bunun ardından göğe yükselişinin betimlenmesiyle sona erer

192 Eskatolojik Savaş ve Kıyamet— Bu canavarca savaşı çıkaran, dünyayı durmadan çoğalan bir nüfusun yükünden kurtarmak isteyen Brahmâdır. Brahmâ bazı tanrılardan ve demonlardan korkunç bir kıyım başlatmaları için insan kılığına girmelerini istemiştir. *Mahābhārata*, dünyanın sonunu (*pralaya*) ve bunun ardından Yudhiṣṭhira veya Parikṣit'in yönetiminde yeni bir dünyanın doğuşunu betimler.¹ Şiir eskatolojik bir yapıya sahiptir. "İyi" ve "kötü" güçler arasında (*deva*'lar ve *asura*'lar arasındaki) benzeyen geniş çaplı bir savaş ateş ve suyla kozmik boyutların yok edilmesi yeni ve temiz bir dünyanın Parikṣit'in mucizevi dirilişiyle simgelenen, yeniden doğuşu. Bir anlamda eski Yeni Yıl mitsel-nüve, senaryosuna çok görkemli bir biçimde yeniden değer yüklenmesinden söz edilebilir. Bununla birlikte bu kez söz konusu olan bir "yıl"ın sonu değil, bir kozmik çağın kapanışıdır.

Purānalar devrinden sonra döngüsel kuram yaygınlaşır. Bu eskatolojik mitin mutlaka Hinduizmin yaratımı olduğu an amina gelmez. Bu mitteki anlayış arkaik niteliktedir ve hatırı sayılır bir yaygınlığa sahiptir. Üstelik İran ve İskandinavya'da benzer mitler bulgulanmıştır. Zerdüştcü geleneğe göre, tarihin sonu geldiğinde Ahura Mazda Ehrimen'i yakalayacak, altı Amesā Spenta'nın her biri bir başdemonu ele geçirecek ve kötülüğün bu bedenlenmiş biçimleri ebediyen karanlıkların içine puskürtülecektir (krş. § 216). Daha önce gördüğümüz gibi § 177) esk. Cermenlerde de benzer bir eskatolojiye rastlanır, nihai savaş (*Ragnarök*) sırasında her tanrı bir şeytan, varlık veya canavarla çarpışmayı üstlenecektir, şu farkla ki, Cermenlerde tanrılar ve rakiplerinin hepsi birbirini kırarak, yeryüzü yanacak ve sonunda denize gömülecektir. Bununla birlikte, yeryüzü yeniden su kütlesinden dışarı çıkacak ve oluşacak yeni insanlık genç tanrı Baldr'ın yönetiminde, mutlu bir varoluşun keyfini sürecektir.

Stig Wikander ve Georges Dumézil bu üç eskatolojik savaş arasındaki yapısal benzerlikleri parlak bir biçimde çözümlemiştir. Tüm bu nedenlerle, Hint-Avrupalıların kıyamet mitini bildiği sonucuna varılabilir. Kuşkusuz hissedilir ayrılıklar vardır ama bunlar üç Hint-Avrupa dinine özgü farklı yönelimlerle açıklanabilir.

¹ Georges Dumézil, Yudhiṣṭhira'nın saltanatını dünyanın yenilenmesi olarak görür; krş. *Mythe et Épopée*, I, s. 152 vd. Alf Hiltebeitel, geleneksel Hint yorumunu izleyerek, "yeni çağın Parikṣit'in egemenliğiyle başladığını kabul eder; krş. *The Mahābhārata and Hindu Eschatology*," s. 102.

Gerçi Vedalar çağında eskatolojik mır bulgulanmamıştır, ama bu durum var olmadığını kanıtlamaz.² *Mahābhārata*, Dumézil'in deyişiyle, Hindu mitolojisinin bir yuga'nın sonu olarak adlandırdığı "eskatolojik bir krizin destansı izdüşümüdür"³ Nitekim *Mahābhārata* bazı Veda hatta Veda öncesi unsurları da içerir.⁴ Demek ki, bir çağın sona erişine ilişkin mit, üstelik İranlılar tarafından da bulunduğu göre, arkaik Ari gelenekler içine yerleştirilebilir.

Ama bu şunun, uzanışı olduğu Hint Avrupa eskatolojik geleneginden çok daha zengin ve görkemli bir sentezi yansıttığını da hemen eklemek gerek. *Manābhārata*, sonsuz insan kitlelerinin yok edilmesini ve bunu izleyen yeryüzü felaketlerini betimlerken Purāna'ların işlihi imgelemine kullanır Teolojik gelişmeler ve yenilikler daha önemlidir. "Mesihçi" *avatāra* düşüncesi, güçlü ve inandırıcı bir biçimde sergilenir. *Bhagavad Gītā*'daki meşhur tanrısal tezahür bölümünde (XI 12 vd), Kṛṣṇa Arcuna'ya Vişnu'nun bedenlenmiş hali olarak görünür. Daha önce de saptandığı gibi⁵ bu teofani de bir *pralaya* oluşturur, destanın son ilanilerinde betimlenen "kıyamet"i bir anlamda önceden haber verir. Ama (Kṛṣṇa)-Vişnu'nun, *pralaya*'nın tanrısı olarak ortaya çıkması, teolojik ve metafizik sonuçları açısından çok önemlidir. Nitekim *Mahābhārata*'nın örgüsünü oluşturan dramatik olayların gerisinde, Vişnu(-Kṛṣṇa) ile Şiva'nın zıtlığı ve birbirini tamamlaması sezilir. Şiva'nın "yıkıcı" işlevi, Vişnu(-Kṛṣṇa)'nın "yaratıcı" rolüyle dengelenmiştir. Bir eylemde bu tanrılardan - veya temsilcilerinden - biri yer aldığında, diğeri yoktur. Ama Vişnu(-Kṛṣṇa) da "yıkımlar" ve "dönüşler" yaratır. Ayrıca destan ve Purāna'lar bu tanrının olumsuz yönünü öne çıkarır.⁶

Bu durum, üstün Varlık Vişnu'nun nihai gerçeklik olduğu anlamına gelir. dolayısıyla dünyaların hem yaratılışına, hem de yıkılışına o hükmeder. O, diğer bütün

² "Veda ilahilerini yazanların düşüncesi şimdiki zamana, tanrıların güncel hizmetleri üzerine yoğunlaşmıştır, onların geçmişteki mitsel başarıları bu güncel hizmetlerin güvencesidir: uzak gelecek onları ilgilendirmeyiz" (Dumézil, *Mythe et Epopee*, c. I, s. 221)

³ *Mythe et Epopee*, I, s. 218 vd.

⁴ Sug Wikander, beş Pāndava'nın babalarının -Dharma, Vāyu, Indra ve İkşvaku- Veda tanrılarının üç işlevli listesine uyduğunu saptamıştır. Mitra-Varuna (= Dharma), Indra (= Vāyu ve Indra) ve Aśvin'ler. Bu liste ne şunun tamamlandığı çağdaki, ne de Soma ve Agni'nin önemli bir rol oynadığı Vedalar çağındaki dinsel durumu yansıtır. Sonuçta, *Mahābhārata* yarı-Veda ve Veda öncesi hali sunar; Dumézil, *Mythe et Epopee* I, s. 42 vd.

⁵ Kṛṣṇ. M. Bardeau, "Etudes de la mythologie hindoue," III, s. 54.

⁶ Purāna'larda Vişnu sık sık vahşi, tehlikeli, sorumsuz. "deli" diye betimlenir, buna karşılık Şiva'nın birçok kez onu yatıştırmayı etkisizleştirmeyi başardığı belirtilir. Kṛṣṇ. David Kinsley "Through the Looking Glass," s. 276 vd.'da anlatılan metinler.

tanrılar gibi, iyiliğin ve kötülüğün ötesindedir çünkü "erdem ve günah yalnızca insanlar arasında vardır" (XII, 238, 28) Yogin ve murakib çevrelerinde, Upanişadlar çağından beri buinen bir düşüncedir bu. Ama *Mahābhārata* –daha doğrusu öncelikle *Bhagavad Gītā*– onu Hint toplumunun tüm katmanlarıncı anlaşılır kılarak yaygınlaştırmıştır. Şi.r. Vişnu'yu üstün Varlık olarak yüceltirken, Şiva ile Vişnu'nun birbirlerini tamamlama özelliğın, de vurgular.⁷ Bu bakış açısından, *Mahābhārata* Hinduizmin köşe taşı olarak kabul edilebilir. Nitekim bu iki tanrı U u Tanrıça ile birlikte (Şakti, Kālī, Durgā) milattan sonraki ilk yüzyıllardan günümüze dek Hinduizme egemen olmuştur.

Şiva-Vişnu'nun tamamlayıcılığı bir anlamda büyük tanrıların özgül uzlaşmaz işlevlerine (yaratıcılık/yıkım vb) denk düşmektedir. Tanrısalığın bu yapısını anlamak bir vahiy gelmesiyle eşdeğerli olduğu gibi, kurtuluşu elde etmek için izlenmesi gerekli örneği de oluşturur. Nitekim *Mahābhārata* bir yandan İyilik ve Kötülük, *dharma* ve *adharma* arasındaki mücadeleyi, kozmik hayatı, toplum ve kişisel varoluşu yönettiği için evrensel bir ölçü olma noktasına erişen mücadeleyi betimler ve yüceltir, ama şur diğer yandan nihai gerçeğin –Upanişadlar'ın *brahman-ātman'i-dharma/adharma* çiftinin ve diğer tüm zıt çiftlerin ötesinde olduğunu hatırlatır. Başka bir deyişle kurtuluş, gerçeğin iki "halı" arasındaki ilişkilerin kavranmasını gerektirir: *somut*, *el altındaki*, yani tarihsel olarak koşullandırılmış gerçeklik ve *nihai* gerçeklik. Upanişadçı tekçilik (monizm) somut gerçeğin geçerliliğini reddetmişti. *Mahābhārata* nın özellikle de didaktik bölümleri daha geniş bir öğreti önerir. Bir yandan, tanrıci (Vişnucu) deneyimlerle renklendirilmiş Upanişadçı tekçilik anlayışı yeniden beyan edilir, diğer yandan, kitaplı geleneğe açıkça aykırı olmayan her türlü soteriyolojik çözüm de kabul edilir.

193. Krişna'nın Vahyi— Korkunç bir yok etme savaşını ve bir yuga'nın sonunu betimleyen edebi bir eserin aynı zamanda Hinduizmde gerçekleştirilmiş her türlü tinsel sentezin ilk mükemmel örneğini oluşturması ilk bakışta bir paradoks olarak görünebilir. Brāhmanalar çağından beri zıtlıkları uzlaştırmaya yönelik eğilim Hint düşüncesinin özgül niteliğini oluşturur, ama bu eğilimin sonuçlarının önemi *Mahābhārata*'da anlaşılır. Şi.r hakkında⁸ esas olarak şunlar söylenebilir: 1) Vedānta (yani Upanişadlar öğretisi), Sāmkhya ve Yoga'nın eşdeğerliğini öğretir. 2) ritüel etkinlik, metafizik bilgi ve Yoga uygulamasının temsil ettiği uç "yol"un (*mārga*)

⁷ Bu tamamlayıcılığın farklı yönleri için, kış. J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, s. 87 vd.

⁸ Özellikle "sözde destansı" ve didaktik parçalarda (XII–XIII kitaplar vb.)

eşitliğin, yerleştirir, 3) zaman içinde belâ bir varoluş tarzını doğrulamaya çalışır, başka bir deyişle insanlık halinin tarihselliğini özümser ve ona değer yükler 4) dördüncü bir "soteriyolojik" yolun Vişnu(-Krişna)ya bağlılığın üstünlüğüne beyan eder

Şi.r, Sâmkhya ve Yoga'yı sistemleştirilmeden önceki aşamalarında sunar Birincisi "gerçek bilgi" (*tattva-māna*) veya "Benlik bilgisi" (*ātmanbodha*) anlamına gelir; Sâmkhya bu açıdan Upanişadçı spekülasyonun bir uzantısıdır Yoga, Benliği *brahman*'a götürürken aynı zamanda ona sayısız "güç" kazandıran her türlü etkinliğe işaret eder Bu etkinlik çoğunlukla çilecilik e eşdeğerlidir Yoga terimi kim. zaman "yöntem" kimi zaman da "güç" veya "meditasyon" anlamında kullanılır⁹ İki *darsana* eşdeğer kabul edilir *Bhagavad Gîtâ* ya göre, 'bi.geler (*pandya*) değil, yalnızca dar görüşlülük düşünceler Sâmkhya ile Yoga'yı birbirine zıt kabul eder Bunlardan birinde gerçekten ustalaşmış kişi, her ikisinin de sonuç vereceğine emindir Sâmkhya ve Yoga tek ve aynı şeydir" (V, 4-5)

Uç soteriyolojik bilgi "yol"unun aynılığı, da *Bhagavad Gîtâ*'da kesin bir biçimde kanıtlanır Bu meşhur bölüm, Arcuna'nın "varoluşsal krizi"y.e başlar ve insanlık haliyle kurtuluş "yolları"na ilişkin örnek oluşturunca bir vahiyyle sona erer Arcuna'nın dostlarını ve öz kuzenlerini öldürmek zorunda kaldığı savaştan oturu ruhsal bu nahıma girdiğini gören Krişna, *karma* nın prangalarına esir olmadan *kşatra* görevini nasıl yerine getirebileceğini ona gösterir Krişna'nın vahyi ana hatlarıyla 1) evrenin yapısı 2) varlık kiplikleri 3) nihai kurtuluşa ulaşmak için izlenmes. gerekli yollar üzerinedir Ama Krişna, "yüce ş.i.r" olan bu "antik yoga"nın (IV, 3) yeni bir buuş olmadığını da ekler, o bunu daha önce Vivasvan'a vahyetmiş o da Manu'ya öğretmiş ve Manu da Ikşvâku'ya aktarmıştır (IV 1) "Rşî-krallar onu bu nakil yoluyla öğrendi, ama bu yoga zaman içinde yok olup gitti" (IV 2) Düzen (*dharma*) ne zaman salıntıya girse, Krişna bizzat tezahür eder (IV, 7 , yani verili "tarihsel an"a uygun bir biçimde bu zamandışı bilgeliliği vanyeder (bu, *avatâra* öğretisidir) Başka bir ifadeyle, *Bhagavad Gîtâ* tarihsel açıdan yeni bir tinsel sentez olarak ortaya çıksa da, o ancak gözleri Zaman ve Tarih tarafından koşullandırılmış bizlere "yeni" d.ye görünür¹⁰

⁹ Bu anlam çeşitlenmesi, gerçek bir yapısal çeşitliliğe karşılık gelir, El ade, *Le Yoga*, s. 157 vd

¹⁰ Bu yaklaşım Hını maneviyatına yönelik her türlü Batılı yorum açısından da önemli sonuçlara gebecektir çünkü. Hını öğretilerinin ve tekniklerinin (tanhını, getirdikleri yenilikleri, gelişimleri ve art arda gözüken değişimlerini de belirlemeye çalışarak yeniden o.uşturma hakkına sahip olsak da, Hindistan ın bakış açısından bir "vahiy" in tarihsel bağlamının ancak sınırlı bir enime sahip olduğu unutulmamalıdır Bir kurtarıcı bilgi formülünün tarih düzleminde "ortaya

Krişna'nın vahyettiği öğretinin özünün şu kısa ifade bu,unduğu söylenebilir Bana inan ve beni taklit et' Çünkü onun kendi var ığı ve gerek kozmos gerekse tarih içindeki kendi "davranışı" hakkında verdiği tüm sırlar Arcuna için izlenmesi gereken mükemmel örnek yerine geçecektir Arcuna, Krişna'nın ne olduğuna ve ne yaptığını anlayarak kendi tarihsel hayatının anlamını bulur ve buna koşut olarak kurtuluşa enşir Zaten bizzat Krişna da tanrısal modelin örnek,ık ve kurtarıcı bilgi değeri üzerinde durur "Şefin her yaptığını, diğer insanlar taklit eder Onun ayduğu kurala herkes ıyar" (III, 21) ve kendis,ne gönderme yaparak şunu ekler "Her uç dünyada yapmakla yükümlü olduğum hiçbir şey yok ve yine de ben eylem halinde kahyorum" (III, 23) Krişna bu etkinliğin derindeki anlamını hemen ortaya koyar "Eğer ben dört bir yanda yorulma nedir bilmeden hep eylem içinde olmasam, insanların da beni örnek alırd. Eğer ben ışımlı yapmasam dünyalar artık var olmazdı, evrensel karmaşaya ve yaratıkların sonunun gelmesine neden olurdu" (III 23-24, çev E Sénart)

Bu nedenle Arcuna da Krişna'nın davranışını taklit etmelidir Yani öncelikle, edilginliğiyle "evrensel karmaşa"ya neden olmamak için, etkinlik göstermeyi sürdürmelidir Ama "Krişna'nın yaptığı gibi" davranabilmesi için hem tanrısallığın özünü, hem de onun tecelli tarzlarını anlamalıdır Bu nedenle Krişna ona görünür İnsan, Tanrı'y. tanıdıkça, izlenecek örneği de öğrenir Krişna vahiyne, Varlığın ve var olmayanın kendisinde barındığını ve her türlü yaratımın –tanrılardan maden f. lizlerine dek– kendisinden sudür ettiğini açıklayarak başlar ¹⁴ O "prakriti"si aracılığıyla, dünyayı sürekli yaratmakta, ama bu kesintisiz etkinlik onu zincirlemektedir O, kendi yarattığının seyircisidir yalnızca (IX, 8-10) Zaten Krişna'nın esinlediği ana dersi, etkinliğe yuklenen –ve ilk bakışta paradoksal gözükene– bu değer oluşturur Dünyayı, ona hatılmadan, yaratıp ayakta tutan Tanrı'yı taklit ederek, insan da aynı şeyi yapmayı öğrenecektir "Eylemden özgürleşmek için eylemden el çekmek yetmez Tek başına eylemsizlik insanı mükemmelliğe goturmez", çünkü "herkes eyleme mahkûm edilmiştir" (III, 4-5) Sözcüğün tam anlamıyla davranıştan uzak dursa bile, *guna* ların yol açtığı bütün bir bilinçsiz etkinlik (III, 5) insanı dünyaya zincirlemeye ve karma döngüsüyle bütünleştirmeye devam eder *Guna* lar, tüm evreni döleyip insanla kozmos arasında organik bir sempati kuran uç varlık kipidir)

çıkışı" veya "yok olması" bize onun "kökeni" hakkında hiçbir şey öğretemez Krişna'nın da o denli kararı bıçımde yeniden beyan ettiği Hint geleneğine göre aynı zamanda kozmik dönüşüm hareketinin anları olan– çeşitl. "tarihsel anlar" öğretiyi yaratmaz, yalnızca zamandışı mesaj ın uygun formlerini gün ışığına çıkarırlar Kriş. Eliade *Le Yoga*, s. 161 vd.

Eyleme mahkûm edilmiş insan –“eylem, eylemsizlikten üstün” olduğu için (III, 8)– buyrulan davranışları, yani kendi özel durumu gereği üzerine düşen “ödevler”i, davranışları yerine getirmelidir “Kendi ödevin, (svadharma) kusuru bir biçimde de olsa yerine getirmek başka bir halin (paradharma) ödevini kusursuz yapmaktan yegdir” (III, 35) Bu özgül etkinlikleri guna’lar koşullandırır¹² Krişna birçok kez guna’ların kendisinden iler, geldiğini ama onu zincirlemediklerini yineler “Onların içinde olan ben değilim, onlar benim içindedir” (VII, 12) Bundan çıkan ders şudur İnsan guna’ların yarattığı “tarihsel durum”u kabullenip (bu durumu kabullenmek gerekir, çünkü guna’lar da Krişna’dan türer), bu durumun gereklerine göre davranırken, davranışlarına bir değer atfetmekten ve dolayısıyla kendi özel haline mutlak bir değer yüklemekten kaçınılmalıdır

194. “Davranışlarının Meyvelerinden Vazgeçmek”— Bu anlamda *Bhagavad Gîtâ*’nın tüm insan davranışların, “kurtarmaya,” her türlü kutsal olmayan eylemi “gerekçelendirmeye” çalıştığı söylenebilir Çünkü insan, “meyveleri”nden yararlanmaktan vazgeçtiği davranışlarını birer sunguya, yani kozmik düzenin korunmasına katkıda bulunan kişiliği dinamiklere dönüştürür. Demek ki, Krişna’nın hatırlatıldığı gibi, yalnızca amacı sungu olan davranışlar insanı zincirlemez (III, 9) Prajâpati kurban törenini, kozmosun tezahür edebilmesi ve insanların yaşayıp yayılabilmesi için yaratmıştı¹³ Ama Krişna, insanın da tannısa, eserin mükemmelleştirilmesine katılabileceğini vahyeder: Bunu yalnızca sözcüğün gerçek anlamında (Vedacı tapımı oluşturan) sungular ve kurbanlarla değil, nitelikler, ne olursa olsun tüm davranışlarıyla yapar Çeşitli çileciler ve yoginler psikolojik fizyolojik etkinliklerini “kurban etkinliklerinde,” bu etkinliklerden kopar, onlara yeniden kişiliği bir değer kazandırır (IV, 25 vd) ve bunu yaparken “nepsi gerçek kurban kavramına sahiptir ve kurban yoluyla kirlerini temizlerler” (IV, 30)

Kutsal olmayan etkinliklerin bu şekilde ritüele dönüştürülmesini Yoga mümkün kılmıştır Krişna Arcuna’ya, “eylem adamı”nın¹⁴ kendini kurtarabileceği, başka bir deyişle dünya hayatına katılımının sonuçlarından eylemliğini sürdürerek yakayı sıyrabileceği, gerçeğini açıklar Uyulması gereken tek kural şudur *Kendini davra-*

¹² VII, 4-6 IX, 4-5; vb.

¹³ XVII, 8 vd XVIII, 23 vd

¹⁴ III, 10 vd

¹⁵ “Eylem adamı,” yani bığı çile veya mistik bağlarına yoluyla selametini sağlamak için sivil hayatı terk etmiş bulunan kişi

nişlarından ve onların sonuçlarından ayrı tutmayı bilmek, başka bir deyişle “davranışlarının meyvelerinden vazgeçmek” (*phalaśrñnavairāgya*), kişiselleşmeden davranmak, sanki kendisine verilmiş bir vekaletle başkası adına davranıyormuş gibi tutkusuz isteksiz olmak. Eğer bu kurala kesin biçimde uyulursa, davranışlar yeni karma potansiyelliklerinin tohumlarını atmaz ve insan karma döngüsünün tutsaklığından kurtulur. “Eyleminin meyvelerine ilgisiz kalır, her an doyumlu, her türlü bağdan özgür olursa, ışı başından aşkın gibi görünse de aslında eylemlilik içine girmez” (IV, 20)

Bhagavad Gītā’nın büyük özgünlüğü “davranışlarının meyvelerinden vazgeçerek” gerçekleştirilen bu ‘eylem yogası’ üzerinde durmasıdır. Hindistan’da kazandığı, daha önce eşine rastlanmamış başarının sırrı da buradadır. Çünkü artık her insan, çok çeşitli nitelikteki nedenlerden ötürü toplumsal hayatı paylaşmaya, bir ailesi ve kaygıları olmaya, belli mevkilerde bulunmaya, hatta “ahlaksızca” şeyler yapmaya (savaşta düşmanlarını öldürmek zorunda kalan Arcuna gibi) devam etmek zorunda bile olsa, *phalaśrñnavairāgya* sayesinde kurtuluş umudu taşıyabilir. ‘Meyve isteği’yle harekete geçmeden, soğukkanlılıkla davranmanın anlamı, kendi benliği üzerinde egemenlik kurmak ve kuşkusuz yalnızca Yoga’nın sağlayabileceği bir dinginliğe ulaşmaktır. Yoga tekniğine ilişkin bu yorum, tüm vasıfları ve eğilimleri çileciligi, mistikliği veya dünya etkinliklerine hasredilmiş yaşamları uzlaştırmak isteyen *Bhagavad Gītā*’nın görkemli sentez çabasına özgüdür.

Herkese açık ve “davranışlarının meyveleri”nden vazgeçmekten oluşan bu Yoga dışında, *Bhagavad Gītā*, yalnızca murakıblara ayrılmış sözcüğün dar anlamında bir Yoga tekniğini de kısaca sergiler (VI, 11 vd). Kṛṣṇa şu kararı verir: “Yoga çileden (*tapas*) üstündür, hatta ılımden (*śānta*) ve kurbandan da üstündür” (VI, 46). Ama yoga meditasyonu nihai amacına ancak murit Tanrıya yoğunlaşırsa ulaşır. “Yoga, dingin ve kaygısız bir ruhla sarsılmaz bir zihinle ve sürekli Ben’i düşünerek, Ben’i nihai amaç kabul ederek yapılmalıdır” (VI, 14). “Ben’i her yerde gören ve her şeyi Ben’de göreni onu asla terk etmem ve o beni asla terk etmez. Birlik içinde kendini keşfedip tüm varlıkların içinde barınan Bana tapınan yogin, yaşama biçimi ne olursa olsun Benim içinde barınır” (VI, 30-31, italikler bana ait).

Bu, hem Yoga uygulamalarının zaferi, hem de mistik adanmışlığın (*bhakti*) en üstün “yol” konumuna yüceltilmesidir. Ayrıca *Bhagavad Gītā*’da af anlayışı gün ışığına çıkarak, bu anlayışın ortaçağ Vişnucu edebiyatında yaşayacağı zengin gelişmenin habercisi olur. Ama *Bhagavad Gītā*’nın önemi, teizmin yayılmasında oynadığı belirleyici rolle sınırlı değildir. Hint maneviyatının kilit taşı olan bu benzersiz

yapıt, çok çeşitli bağlamlarda farklı değerler yüklenmeye açıktır. Vurguyu insanın tarihselliğine yaptığı için, *Gītā*'nın getirdiği çözüm kuşkusuz en kapsamlısı ve eklemek gerek ki, "Tarih'in döngüsüyle çoktan bütünleşmiş modern Hindistan açısından en uygun olanıdır, çünkü *Gītā*'da ele alınan sorun, Batı'ya yakın terimlere çevrilmiş haliyle şudur: İnsanın bir yandan Zaman içinde bulunması, Tarih'e bağlı olması gerçeğiyle, diğer yandan zaman içinde mevcudiyetle ve kendi tarihselliğiyle sınırlı kalırsa "lanetleneneceğini," dolayısıyla tarih ötesi, ve zamansız bir düzleme açılan bir yolu bu dünyada bulmak zorunda olduğunu bilmesinin yarattığı çelişkili durum nasıl çözümlenecektir?

Krişna'nın önerdiği çözümü gördük. Dünyada ödevini (*svadharma*) yapmak, ama eylemlerinin meyvelerinin uyandırdığı isteğin baştan çıkarıcılığına kapılmamak (*phalairśnavairāgya*). Madem ki tüm evren Krişna(-Vişnu)'nın yaratımı, hatta epifanisi, dünyada yaşamak, onun yapılarına katılmak "kötü bir eylem" değildir. "Kötü eylem," dünyanın zamanın ve tarihin kendilerine özgü ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğuna, yanı dünya ve zaman içinde mevcudiyet dışında başka hiçbir şey bulunmadığına inanmaktır. Bu kuşkusuz tüm Hindistan'da yaygın bir düşüncedir, ama en tutarlı ifadesine *Bhagavad Gītā*'da kavuşmuştur.

195 "Ayrılma" ve "Bütünleşme"—*Bhagavad Gītā*'nın Hindistan'ın dinsel tarihindeki hatta sayılır rolünü değerlendirebilmek için Sāmkhya, Yoga ve Budizmin önerdiği çözümleri hatırlamak gerekir. Bu okullara göre, kurtuluşun olmazsa olmaz koşulu dünyadan el etek çekmek, hatta tarihteki var olma kipi olarak insan hayatını reddetmekti.¹⁵ "Evensel acı'nın ve yeniden bedenlenişlerin sonu gelmez döngüsünün keşfi,¹⁶ selamet arayışını kesin bir doğrultuya yönlendirmişti. Kurtuluş için, hayatın durtülerinin ve toplumsal kuralların reddi gerektiği. İnzivaya çekilmek ve çileci uygulamalar vazgeçilmez hazırlık aşamasını oluşturuyordu. Diğer yandan ırfana ulaşma yoluyla selamete erme, bir "uyanış"a "bağlardan kurtulma"ya, "gözleri örten bağın çıkarılması"na vb benzetiliyordu (krş. § 136). Özetle, selamet öncelikle bir kopuşu gerektiriyordu. Acı çekme yeri ve kölelerin yığıldığı bir zindan olan dünyadan çıkma.

¹⁵ Sāmkhya ve Yoga *darsana*'larının "klasik" aşaması, *Bhagavad Gītā*'nın yazımından yüzyıllarca daha geç tarihtir. Ama onların ayırt edici eğilimleri—özellikle de ruhu psikolojik-zihinsel deneyimden ayırma amacıyla gelişen yöntemler—dana Upanişadlar çağında bulgulanmaktadır.

¹⁶ Ruhgöçünün kaçınılmazlığının intiharı boş bir çaba haline getirdiğini hatırlatırım.

Yaratıcı tanrının silinmesi de dünyanın dinsel açıdan değer yitimine uğramasını kolaylaştırmıştı. Sāmkhya Yoga'ya göre evren, ezeli tözun (*prakṛti*) teleolojik sezgisi" sayesinde olmuştur. Budha'ya göre böyle bir sorun gündemde bile değildir, Budha zaten tanrının varlığına karşı çıkmaktadır. Dünyanın dinsel açıdan değer yitimine uğramasına, ruhun veya Benliğin *ātman*, *puruṣa*) yüceltilmesi eşlik eder. Özerk ve yok edilemez bir monat olarak *ātman*'ı reddeden Budha'ya bile göre, karuluş "tinsel" nitelikte bir çaba sayesinde sağlanır.

Ruh-Madde dua izminin giderek katılaşması İran'da iyi ve kötüyü temsil eden iki karşıt ilke formülüne yo. açarı dinsel dualizmin gelişimini hatırlatmaktadır. Daha önce birçok kez belirttiğimiz gibi uzun bir dönem boyunca iyi/kötü zıtlığı, hayatın ve dünyanın ritimli döngüsünü sağlayan çok sayıdaki -kozmetik, toplumsal, dinsel- ikilik ve kutuplaşma örneğinden yalnızca biriydi. Kısacası başlangıçta uzlaşmaz çelişkili iki ilke olarak iyi ve kötü içinde soyutlanan olgu, gerçekliğin zıt ama birbirini tamamlayan yönlerini ifade etmek için kullanılan çok sayıdaki formülден yalnızca biriydi. gece/gündüz, eril/dışıl, hayat/ölüm, doğurganlık/kısırlık, sağlık/hastalık vb.¹⁷ Başka bir deyişle İyi ve Kötü Çın düşüncesinin *yang* ve *yan* ilkelerinin sırayla birbirinin yerini almasıyla ifade ettiği, aynı kozmik, dolayısıyla insanı ritmin parçasıydı (§ 130).

Upanişadlar'da başlayan kozmosun ve hayatın değer yitimi en katı ifadesine Sāmkhya Yoga ve Budizm tarafından geliştirilen dualist ontoloji öğretileri ve ayrılma yöntemleriyle büründü. Hint dinsel düşüncesinin bu evrelerinin ayırt edici niteliğini oluşturan katılaşma süreci, İran dualizminin Zerdüş'ten Maniheizme kadar izlenen sertleşmesiyle karşılaştırılabilir. Zerdüş'te dünyayı ruhsal ve maddesel olanın bir "karışımı" olarak kabul ediyordu. Mümin, kurban törenini doğru bir biçimde yerine getirerek, göksel özünü (*mēnōk*) maddi tezahüründen (*gētik*) ayırıyordu.¹⁸ Ama Zerdüş'te ve Mazdeizm'e göre Evren, Ahura Mazda'nın eseriydi. Dünya ancak sonradan, Ehrimen tarafından bozulmuştu. Oysa Maniheizm ve birçok gnostik mezhep Yaratılışı şeytanı güçlerin eseri olarak görür. Dünya hayat ve insanın kendisi, bir dizi dramatik, uğursuz veya canice etkinliğin ürünüdür. Bu canavarca ve bir işe yaramayan yaratılış sonunda yok olmaya mahkumdur. Kuruluş, ruhu maddeden, ışığı onu tıtsak eden karanlıklardan ayırmak için sergilenen uzun ve zorlu bir uğraşın sonucudur.

¹⁷ Bkz. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, s. 332 vd.

¹⁸ Bkz. § 104. G. Gnol'n yorumunu kabul ediyoruz. Eliade, "Spirit, Light and Seed" s. 18.

Gerçi giderek köktenleşen b.ı dızı "ayrılma" yoluyla ruhu kurtarmayı hedefleyen çeşitli Hint teknikleri ve yöntemleri, *Bhagavad Gîtâ* ortaya çıktıktan çok sonra da yeni müritler bulmayı sürdürdü, çünkü hayatın ve özellikle de sosyo-politik yapılarla tarih tarafından belirlenen varoluşun reddi, Jpan.şacılar dan sonra saygın bir soteryyolojik çözüm olmaştı. Bununla birlikte, *Gîtâ* tüm Hint dinsel yönelimlerini, yani cemaatin ve toplumsal yükümlülüklerin terkinı gereküren çilecilik uygulamalarını da gözü pek bir seniez içinde bütünleştirmeyi başarmıştı. Ama *Gîtâ*'nın asıl başarısı, kozmosun, evrensel hayatın ve hatta insanın tarihsel varoluşunun yeniden kutsallaştırılmasını gerçekleştirmesiydi. Yukarıda da gördüğümüz gibi Vişnu-Krişna yalnızca dünyanın yaratıcısı ve efendisi değildir, varlığıyla tüm doğayı yeniden kutsar.

Öte yandan her kozmik döngünün sonunda evreni düzenli aralıklarla yok eden de Vişnu'dur. Başka bir deyişle her şey Tanrı tarafından yaratılmakta ve yönetilmektedir. Dolayısıyla kozmik hayatın, bireysel varoluşun ve tarihin "olumsuz yönleri" dinsel bir anlam kazanır. İnsan artık kendi kendine yaratılmış bir zindan-kozmosun tutsağı değildir, çünkü dünya kişisel ve her şeye gücü yeten bir Tanrının eseridir. Üstelik bu Tanrı yarattıktan sonra dünyayı terk etmemiştir, orada kozmosun maddi yapılarından insan bilincine kadar her düzeyde etkin bir biçimde var olmayı sürdürmektedir. Kozmik yıkımlar ve tarihsel felaketler yanı evrenin düzenli aralıklarla yok olması Vişnu-Krişna tarafından yönetilmektedir demek ki bu felaketler teofanilerdir. Bu durum *Bhagavad Gîtâ*'nın tanrısını peygamberlerin algıladığı biçimiyle dünyanın yaratıcısı ve tarihin efendisi olan Yahve'ye yaklaştırır (krş. § 121). Zaten tıpkı *Gîtâ*'nın öne çıkardığı vahyin korkunç bir imha savaşı sırasında gelmesi gibi, peygamberler de çağlarını "tarihin dehşeti" altında, Yahudi halkı yok olma tehlikesiye karşı karşıyayken vaaz etmişlerdir.

Hint düşüncesinin özgül niteliğini oluşturan, gerçekliğin bütünleştirilmesi eğilimi *Bhagavad Gîtâ*'da en inandırıcı ifadelerinden birine kavuşur. Kişisel bir tanrının hükmü altında gerçekleştirilen bu bütüncülleştirme, savaş, ihanet veya cinayet gibi tartışılmaz "kötülük" ve "felaket" tezahürlerine bile dinsel bir değer verir.¹⁹ Ama Hindistan'ın dinsel tarihinde asıl önemli sonuçlara yol açan, hayatın ve insan varoluşunun yeniden kutsallaştırılmasıdır. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Tantracılık da organik işlevlerin (beslenme, cinsellik vb.) kutsal ayımlara dönüştürülmesini sağlamaya çalışacaktır. Ama beden ve hayatın bu türde kutsallaştırılması, çok kar-

¹⁹ Belli bir bakış açısından *Bhagavad Gîtâ*'nın zıt ama birbirini tamamlayan ilkelerin art arda geliştiği şeklinde tasavvur edilen arkaik bütüncül gerçeklik anlayışıyla örtüştüğü söylenebilir.

maşık ve güç bir Yoga tekniği aracılığıyla elde ediliyordu. Nitekim Tantracı ergünlenme seçkinlere özeldi. *Bhagavad Gita*'nın çağrısı ise tüm insan kategorilerine seslenip, tüm dinsel yönelişleri cesaretlendiriyordu. Hem kişisel, hem kişiliyeti, yaratacı ve yok edici, bedenlenmiş ve aşkın bir Tanrı ya bağlılığın ayrıcalığıydı bu.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 191. Bu metne artık Vishnu S. Sukthamkar ve S. K. Belvalkar yönünde gerçekleştirilmiş eleştirel yayında da ulaşmak mümkündür *The Mahābhārata For the First Time Critically Edited* (Poona Bhandarkar Oriental Research Institute 1933-1966)

P. C. Roy (Kalküta, 1882-89) ve M. N. Dutt (Kalküta 1895-1905) eski çevirileri J. A. B. van Buitenen'in tüm çevirisi (Chicago University Press, 1973 vd) yayımlanmaya kadar yararlı olmaya devam edecektir

Sur nakkinde yapılan yorumların tarihçesi için, bkz. Alf H. Lebeitel, *Kṛṣṇa and the Mahābhārata A Study in Indian and Indo-European Symbolism* (yayınlanmamış doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1973) s. 134-190. En önemli katkılar arasında şunları sayalım. Adolf Holtzmann (genç), *Das Mahābhārata und seine Theile*, I-IV (Kiel 1892-93), F. W. Hopkins, *The Great Epic of India Its Character and Origin* (1901), Joseph Dahlmann, *Genesis des Mahābhārata* (Berlin, 1899), G. J. Held, *The Mahābhārata An Ethnological Study* (Londra- Amsterdam, 1935), V. S. Sukthamkar, *The Meaning of the Mahābhārata* (1945, yeni baskı Bombay 1957), Georges Dumézil, *Mythe et Épopée*, I-II (Paris, 1968, 1971); Alf H. Lebeitel, *The Ritual of Battle Krishna in the Mahābhārata* (Cornell University Press, 1976). J. Bruce Long kısa süre önce notlanmış bir kaynakça yayımlamıştır *The Mahābhārata A Select Annotated Bibliography* (South Asia Occasional Papers and Theses, No. 3 Cornell University, 1974)

Sig Wikander 1947'de İsveççe yayımlanan bir makalede Pândava ların babaları olan tanrıların Vedalar çağına veya öncesine ait, çok iyi yapılandırılmış bir grup oluşturduğunu ve kahramanların top u evliliğinin aynı tanrısal gruba ilişkin bir *theologem*'e denk düştüğünü göstermiştir. Makale -"La légende des Pândava et la substructure mythique du Mahābhārata"- G. Dumézil tarafından çevrilmiş ve notlanmıştır *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV (Paris, 1948), s. 37-53, 55-85. Bkz. *Mythe et Épopée*, I s. 42 vd. (Bu kitabın ilk bölümü -s. 31-257- Mahābhārata'nın Hint-Avrupa mitolojisi açısından çözülmesine ayrılmıştır)

§ 192. Mahābhārata'nın İran ve İskandinav eskatolojileriyle benzerlikleri üzerine, bkz. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, s. 218 vd. Sig Wikander, "Germanische und Indo-iranische Eschatologie," *Karros*, II 1960 s. 83-88

Dumézil'in çalışmaları, Madeleine Biardeau "Études de mythologie hindoue cosmogonies puraniques" II (BEFEO, 55, 1969, s. 59-105, özellikle s. 97-105, ayrıca bkz. *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, V bölüm, 1969-70, s. 168-172 ve Alf H. Lebeitel, *Kṛṣṇa and the Mahābhārata*, bđ. XVI, ve "The Mahābhārata and Hindu Eschatology," *HR* 12 1972 s. 95-135'te tartışılmıştır. Kıs. *The Ritual of Battle*, s. 300-309

Destandaki *pralaya* üzerine, bkz. Biardeau, "Études," II ve III BEFEO 57 1971, s. 17-89) *bhakti* ve *avātara* üzerine. Kıs. "Études," IV BEFEO, 63, 1976, s. 11-263

Ayrıca bkz. David Kinsley, "Through the Looking Glass Divine Madness in the Hindu Religious traditions" *HR* 13, 1974, s. 270-305

§ 193. *Mahābhārata*'da Sāmkhya ve Yoga düşünceler üzerine, bkz. M. Eliade *Le Yoga*, s. 153 vd ve *a.g.y.*, s. 157 dipnot 1 s. 379-380'de belirtilen kaynakçalar. Bhīṣma o sonu gelmez daktik konuşmalarından birinde şunu açıklar: "Sāmkhya ve Yoga'nın her biri kendi yöntemini en iyi yol (*kāraṇa*) diye över. Ben bu öğretilerin ikisini de doğru kabul ediyorum. Ortak noktaları temizlik, (istekleri) bastırma ve tüm varlıklara duyulan merhamettir, ama Sāmkhya ve Yoga'nın felsefi görüşleri (*darśana*) birbirine benzemez" (XII, 11043 vd). Gerçi iki *darśana*'nın sistemeleştirilme öncesi aşamaları söz konusudur. Sāmkhya, İśvara Kriṣṇa'nın sisteminin hareket noktasındaki gibi, ruhu (*puruṣa*) psikolojik-zihinsel deneyimden farklılaştırma ve ayırma yöntemi olarak tanınmaz.

§ 194. *Bhagavad Gītā* üzerine çok geniş bir kütüphane mevcuttur, bazı kaynakça bilgileri için, bkz. Eliade *Le Yoga*, s. 380-381, karşı Bruce Long, *a.g.y.* s. 16-19. Alınulan Emile Senart çevirisinden (Paris, 1922) yapıyoruz. En son çıkmış yorumlu çeviriler içinde, Franklin Edgerton (Harvard Univ. Press, 2 cilt, 1952) ve R. C. Zaehner'inkiler (Oxford Univ. Press, 1969) vaz geçilmezdir.

Bhagavad Gītā'daki Yoga tekniği üzerine, bkz. *Le Yoga*, s. 165 vd.

§ 195. Kurban (*yasna*) aracılığıyla göksel özün "ayrılması" üzerine, bkz. G. Gnoli, "Lo stato di 'maga'," (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, özel sayı 15, 1965 s. 105-117) ve aynı yazının § 104'te belirtilen diğer çalışmaları. Ayrıca karşı M. Eliade, "Spirit, Light and Seed" (*HR* 11, 1971 s. 1-30), özellikle s. 18 vd.

Uzlaşmaz çehişik ilkelere sırayla birbirini izlemesi konusunda, bkz. M. Eliade *La Nostalgie des origines* (Paris, 1971), s. 307 vd.



YAHUDİLİĞİN SINAVLARI: KIYAMET KİTAPLARINDAN TORA'NIN YÜCELTİLMESİNE



196. Eskatolojinin Başlangıç Dönemi— İşıya'nın* Kitabının 40-55 bölümleri Deutero-İşıya ("İkinci İşıya") adıyla bilinen ayrı bir eser oluşturmaktadır. Metni Babil sürgününün son yıllarında, yargılandıktan sonra muhtemelen idam edilmiş ve adı bilinmeyen bir yazar kaleme almıştır (krş. İşıya, 52:13-53:12). Bu metnin, öncelikle iyimserliği, ama esas olarak kendi çağının tarihine getirdiği, gözü pek yorumla diğer kehanetlerle keskin bir zıtlık içerir. Yahve'nin aracı olan büyük kral Keyhüsrev (Koreş) (41:2) Babil'i yıkmaya hazırlanmaktadır. Babil tanrılarının üstünlüğüne manaların aklı kısa sürede karışacaktır, çünkü bu tanrılar güçsüz ve hareketsiz putlardır (40:19 vd, 44:12-20 vb). Tek tanrı Yahve'dir. "İlk ve son benim benden başka Tanrı yoktur" (44:6, ayrıca krş. 45:18-22). "Çünkü Tanrı benim, başkası yok. Tanrı benim, benzerim yok" (46:9).

Diğer tanrıların varlığı bu inkâr edildiğine göre, sistemli bir tektanrıcılığın en kökten ifadesi söz konusudur. "Rahav'ı (Mısır) parçalayan deniz canavarının bedenini deşen sen değil miydin? Denizi, engin suların derinliklerini kurutan, kurtulanların geçmesi için denizin derinliklerini yola çeviren sen değil miydin?" (51:9-10). Hem yaratılış hem de tarih, dolayısıyla Sürgün ve Kurtuluş hep Yahve'nin esendir. Sürgünlerin kurtuluşu yeni bir "Çıkış" olarak yorumlanır. Ama bu kez muzaffer bir geri dönüş söz konusudur. "Çölde yol, kurak topraklarda ırmaklar yapacağım" (43:19). "Dağlar, tepeler önümüzde sevinçle çıkıracak. Dikenli çalı yerine çam, ısırgan yerine mersin ağacı bitecek" (55:12-13, krş. 40:9-11, 54:11-14). Yeni çıkış aceleyle yapılmayacak. "Aceleyle çıkmayacak kaçıp gitmeyeceksiniz; çünkü Rab önünüzden gidecek, İsrail'in Tanrısı aranızda olacak" (52:12). Diğer milletler de hazırlanan kurtuluşun içine katılacak. "Ey dünyanın dört bucağındakiler, bana dönün kurtulursunuz, çünkü Tanrı benim, başkası yok" (45:22, krş. 56:1-7, Yahve'ye yeni inanmaya başlayanlar hakkında). Bununla birlikte İsrail, ayrıcalıklı durumunu, egemen millet konumunu sürdürecektir.

* Kitabı Mukaddes'in yeni çevirisinde Yeşaya -yn

Kudüs'ün düşüşü, Yahuda kralığının yok olması ve Sürgün, aslında büyük peygamberlerin haber verdiği tannsal yargıydı. Şimdi ceza tamamlanmıştı ve Yahve Ahıt'ı yeniliyordu. Bu kez Ahıt ebedi olacak (55.3) ve kurtuluş sonsuza dek sürecekti (43.17, 51.6, 8), çünkü, "sonsuz sadakatle sana sevecenlik göstereceğim". Seni kurtaran Rab böyle diyor" (54.8). Yahve'nin kurtardığı, sürgünler "sevinçle haykırarak Sıyon'a varacaklar. Yüzlerinde sonsuz sevinç olacak. Onların o acı coşku ve sevinç, üzüntü ve ıltı kaçacak" (51.11).

Daha önceki kulliyatta, bu coşkunun yacelutunun çok yakındaki kurtuluşun kesinliği içinden doğan mutluluk görünümlerinin benzerine rastlanmaz. Hoşea, Yeremya, Hezekiel İsrail'in kurtulacağına olan inançlarını beyan ediyorlardı. Ama İkinci İshaya'nın yazarı, bir eskatoloji geliştiren ilk peygamberdir. Gerçekten de o, yeni bir çağın şafağının söküşümünü haber verir. İlk çağ –henüz tamamlanmış çağ ve her an başlamak üzere olan yeni çağ– arasında kökten bir fark vardır. Diğer peygamberler trajik bir çağın sonuyla, yaklaşan mukemmel ve mutlu bir diğer çağı, İsrail'in ahlaksız rutumunun sonunu, onun Tanrı'ya samimi bir dönüşle kendini yenileyebileceğini vaaz ediyorlardı. Buna karşılık, İkinci İshaya yeni çağın açılışını, Tanrı tarafından belirlenen bir dizi mucizevi sahne içeren dramatik bir anlatı, gibi sunar. 1) Babil'in Yahve (43.14-15 vb), Tanrı'nın aracı Keyhasrev (41.25 vb) veya İsrail tarafından (41.14-16) yıkılması, 2) İsrail'in kurtuluşu, yani sürgünlerin özgürlüğe kavuşması (49.25-26), çölu geçiş (55.12-13), Kudüs'e varış (40.9-11) ve dünyanın dört bir köşesine dağılmış olanların bir araya gelişi (41.8-9). 3) Yahve'nin Sıyon'a dönüşü (40.9-11), 4) Yeniden inşa ile (44.26) cemaatin çoğalmasıyla (44.1-5), hatta Aden bahçesine çevirme türü değişimlerle (51.3) ulkenin ihyası, 5) Milletlerin Yahve'yi kabul edip, kendi tanrılarından uzaklaşması (51.4-5).¹ Bu eskatoloji senaryosu daha sonraki peygamberler tarafından da yeniden ele alınıp geliştirilecektir (§ 197). Ama hiçbir İkinci İshaya'nın hayal gücüne ve ruhanî derinliğine erişemez.

Kulun Şarkıları adıyla bîhnen dört şur (42.1-4, 49.1-6, 50.4-9, 52.13, 53.12), Yahudi halkının çektiklerini özgün ve dramatik bir biçimde dile getirir. Bunların yorumu sayısız tartışmaya yol açmıştır. "Yahve'nin Kulu" (*ebhed yahveh*) büyük olasılıkla sürgün edilen Yahudi seçkinleri kişileştirmektedir. Onun sıkıntıları tüm halkın günahlarının kefaretinin ödenmesi olarak kabul edilir. "Yahve'nin Kulu" tüm sıkıntıları kabullenmişti. "Bana vuranlara sırtımı açtım. Aşağılamalardan, rüküklerden yüzümü gizlemedim" (50.6). Sürgünle sınanma, İsrail'in günahlarının silinmesini sağlayan bir kurbandır. "Aslında hastalıklarımızı o ostlendi, acılarımızı o

¹ Krş. Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 328 vd.

yüklendi. Oysa bizim isyanlarımız yüzünden onun bedeni deşildi, bizim suçlarımız yüzünden o eziyet çekti. Esenliğimiz için gerekli olan ceza ona verildi. Bizler onun yaralarıyla şifa bulduk" (53 4-5)

Kitabı Mukaddes'in Hristiyan yorumları "Yahve'nin Kulu"nda bir Mesih bekenisi görmüştür. Bu yorumu güçlendiren birçok bölüm vardı. "Yahve hepimizin cezasını ona yükledi. Kesime götürülen kuzu gibi . hiç açmadı ağzını, acımasızca yargılanıp ölüme götürüldü" (53 6-8, Gönüllü kurban olan "Kul," "başkaldıranlarla bir sayıldı. Pek çoklarının günahını o üzerine aldı, başkaldıranlar için de yalvardı," (53 12). Ama "canını feda ettiği için ışığı görünce hoşnut olacak. Ganımeti güçlülerle paylaşacak" (53 11-12). Bu da yetmez. Yahve "Kul"unu "milletlere ışık" yapacaktır, "öyle ki kurtuluşun yeryüzünün dört bucağına ulaşsın" (49 6).

Bu metinler, İbrani dinsel düşüncesinin dorukları arasındadır. "Yahve'nin Kulu"nun geçtiği sınavlar aracılığıyla evrensel selamete erişilmesi, Hristiyanlığın habercisi gibidir.

197. Eskatolojik Peygamberler Hagay ve Zekeriya— Sürgunler y. MÖ 538'de geri döner dönmez, diğer acıl sorunların yanı sıra, Tapınağın yeniden yapımı işiyle de karşı karşıya kaldılar. Yeni tapınak artık neredene değil masrafları üstlenmeyi kabul eden halka attı. Temel y. MÖ 537'de atıldı; bununla birlikte kısa bir süre sonra çalışmalar durdu. Ancak y. MÖ 520'de siyasi bir değişimin ardından, inşaat yeniden başlayabildi. Pers İmparatorluğu'nu sarsan kriz, yeni bir eskatolojik yüceltim dalgasına yol açtı. Yahuda valiliğine atanan Zerubbabil ve başkâhın Yeşu, peygamberler Hagay ve Zekeriya'nın da desteğiyle, tapınağı yeniden kurma çabalarına hız vermişti. Yaklaşık olarak MÖ 515'te tapınak kutsandı, ama Pers rejiminin yeterince güvenilir bulmadığı Zerubbabil, tapınağın açılışını göremeden bölgeden ayrılmıştı.

Kısa süre önce bildirilmiş kehanetlerden sarhoş olup geleceğe coşkuyla bakanlar açısından bu yeni bir hayal kırıklıkları dizisinin başlangıcıydı. Tanrısal yargı, yerine geldiğine göre, İlkinci İşaya da haber verilen eskatolojik çağın ne zaman görüneceği soruluyordu. Hagay'a göre yeni çağ Zerubbabil tapınağın temeline ilk taşı koyduğunda başlamıştı (2 15-19). Ayrıca çalışmaların son erdiği gün bir deprem olacağını, "milletlerin kralları"nın devrileceğini, ordularının yok olacağını, ve Zerubbabil'in Mesih Kral olarak tahta çıkacağını haber veriyordu (2 20-23).² Bunun-

² Zekeriya'da da benzer düşüncelere rastlanmaktadır (8 9-13, vb).

la birlikte Tapınak en sonunda kutsanıp açıldığında, insanlar *eskhaton* un (son) niye hâlâ bearmadığını sordu. En inandırıcı yanıtlardan birinde, gecikmenin gerekçesi olarak cemaatin yozlaşması gösteriliyordu. Ama tarihte birçok kez yaşandığı üzere İkinci İşaya'nın öngördüğü evrensel dönüşümün ertelenmesi selamet anlayışını değiştirdi ve eskatolojik umutlar giderek söndü.

Bu karışıklığın İsrail'in sonraki tarihinde yol açtığı sonuçları daha ileride değerlendireceğiz. Bununla birlikte eskatolojik kehanetlerin önemi azımsanamaz. Hagay ve Zekeriya iki çağ eski ve yeni çağlar arasındaki kokten farklılık üzerinde durur. Zekeriya'ya göre, eski çağa özgü mülk Yahve'nin yıkıcı iradesiyken yeni çağı ayırt eden Yahve'nin kurtarma isteğidir (1.1-6, 8.14-15). Önce İsrail'in trajedisinde sorumluluk taşıyan halklar yok edilecek (1.15) bunun ardından Yahve Kudüsün "bollukla dolup taşmasını" sağlayacaktır (1.17, 2.5-9, vb). Tanrı, Yahuda'nın günahkarlarını yok edecek (5.1-4) günahları ülkeden uzaklaştıracak (5.5-11) ve sürgünleri biraraya toplayacaktır (6.1-8, vb). Sonunda Kudüs'te Mesih'in saltanatu kurulacak ve milletler "her şeye egemen Yahve'ye yönelmek. Ona yalvarmak" için gelecektir (8.20-22, krş. 2.15).

İsrail'in Vahyi adı verilen metinde de (İşaya 24-27 bablar) benzer kehanetlere rastlanır.³ Aynı izlekler MÖ IV yüzyılda İkinci Zekeriya (9.11-17, 10.3-12) ve peygamber Yoel tarafından yeniden işlenecektir.⁴ Eskatolojik senaryoda şu motiflerin tamamı veya bir bölümü yer alır. Milletlerin yok edilmesi, İsrail'in kurtuluşu, sürgünlerin Kudüs'te toplanması, ülkenin cennete dönmesi, tanrısal egemenliğin veya Mesih'in saltanatının kurulması, sonunda tüm milletlerin doğru dine gelmesi. Bu cennet imgelerinde Sürgün öncesi "ıyımser peygamberler" in çağrısının eskatolojik açıdan değiştirildiği fark edilmektedir.⁵

İkinci İşaya'dan beri, *eskhaton* şafağının çok yakında sökeceği kabul edilmişti (krş. İşaya, 56.1-2, 61.2). Peygamber yer yer, Kudüs'ü onarmakta geç kaldığını Yahve'ye natırlatma cesaretini bile gösterir (İşaya, 62.7). Bununla birlikte kasurun

³ "O gün Rab yukarıda, gökteki güçleri ve aşağıda yeryüzündeki kraları cezalandıracak. Zindana tükülen tutsaklar gibi cezaevine kapatılacak ve uzun süre sonra cezalandırılacaklar. Aynı yüzü kızaracak, güneş utanacak, çünkü her şeye egemen Rab Sıyon dağında, Kudüs'te krallık edecek" (24.21-23, 25.12).

⁴ Yahve ve İsrail'e karşı suç işlemiş mi hietere karşı verilecek eskatolojik savaşın ardından bolluk ve barışla dolu bir cennet çağı başayacaktır (Yoel 4.2-3, 12.4.18-21).

⁵ Fohrer *ag.y.* s. 340.

günahkârlarda olduğunu bilir: "ama suçlarınız sizi Tanrı'nızdan ayırdı" (59/2)⁶ Gerçek İkinci İşaya'ya, gerekse Sürgün sonrası, peygamberlere göre, yeni çağın başlangıcından önce çok büyük tarihsel altüstlükler yaşanacaktır. Babil'in çöküşü, milletlerin Kudüs'e saldırısı ve sonra yok edilmeleri)

Eskatolojik kurtuluşun diğer halklara da yaygınlaştırılması, İsrail dininin daha sonraki gelişimi açısından önemli sonuçlara gebe dir. Yahve İkinci İşaya'da (İşaya, 51/4-6) tüm milletlere seslenirken, "ışık gibi gelecek selameti"nden söz eder "O gün insanlar kendilerini yaratana bakacaklar gözleri İsrail'in Kutsalını görecek" (17/7) Evrensel kurtuluş Sefanya'da daha da açık biçimde duyurulur (3/9) "O zaman birlikte bana yakarmaları, omuz omuza bana hizmet etmeleri için, halkların dudaklarını pak kılacağım " Bununla birlikte herkese vaat edilen kurtuluşa yalnızca Kudüs'te, İsrail'in ulusa ve dinsel merkezinde ulaşılacağı sık sık belirtilir (İşaya 2/2-4, 25/6 vd, 56/7, Yeremya 3/17, Zekeriya 8/20 vd)

Yalnızca tarihsel dünyayı ilgilendiren benzer kehanetlerin yanı sıra, bütünlüğü içinde kozmosa ilişkin daha arkaik türde (krş. § 12) öngörülere de rastlanır. Hagay (2/6), Yahve'nin "yeri, göğü, denizi karayı sarsacağı"nı duyurur. Mahşer gününe dünyayı yok edecek kozmik felaketler eşlik edecektir (İşaya, 34/4-51/6) Ama Yahve "yeni, bir yeryüzü, yeni bir gök" yaratacak ve "geçmiştekiler anılmayacak, akla bile ge.meyecek"tir (İşaya, 65/17) Bu yeni yarattıkları sonsuza dek duracak (66/22) ve Yahve "sonsuz ışık" olacaktır (60/20) Kudüs bile yenilenecek (Zekeriya 2/5-9) ve "Rab'bin kendi ağzıyla belirlediği yeni bir adla" anılacaktır (İşaya 62/2) Daha birçok eskatoloji senaryosunda da görüldüğü gibi, yaratılışın yenilenmesi bazı "cennet" unsurlarını da kapsayacaktır sayısız zenginlikler benzersiz bereket, hastalıkların yok olması, uzun ömür, insanlarla hayvanlar arasında ebedi barış pisliklerin yok edilmesi. vb. Ama onarılıp ilk mukemmelliğine geri döndürülmüş evrenin ana dayanağı, gerçek bir "dünyanın merkezi" olan Kudus olacaktır

198. Mesih Kral Beklentisi— Eskatolojik kehanetlere göre, yenilenmiş dünyayı bizzat Yahve⁷ veya Tanrı'nın atadığı ve onun adına hüküm sürecek bir kral yönetecektir. Genellikle "Meshedilmiş" (*mesiyah mesih*) adı verilen bu kralın Davud soyundan geldiği varsayılır. İşaya, "bir çocuk"tan, "Davud'un tahtı"na oturacak "bir

⁶ Peygamber Malaki (MÖ V yüzyıl) "Yahve'nin günü"nü'n hangi tarihte geleceğini belirtmeyi reddeder. Önemli olan şel hazır ki, çünkü "onun geleceği gün" (3/2) her an beklebilir

⁷ İşaya, 24/23, 33/22, 43/15-44/6, "Onları Sıyon dağında bugünden sonsuza dek ben [Yahve] yöneteceğim" (Mica 4/7, krş. 2/13), Zekeriya 9/1-8, vb

ogul"dan (9:1-6). "İşay'ın kütüğü'nden çıkacak "yeni filiz"den söz eder (11:1) O "kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak, buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak, onları küçük bir çocuk gudecek" diye betimlenen cennet gibi bir dünyada adaletle hüküm sürecektir (11:6.). Zekeriya mesih saygınlığını, dünyevi otoriteyle ruhan. erki, Zerubbabil ile başkâhın Yeşu arasında paylaşır (4:1-6, 10:6-14) Bir diğer kehanette, Mesih Kra.'ın Kudüs'e girişini betimler "O adil kurtarıcı ve alçakgönüllüdür Eşeğe, ever, sıpaya, eşek yavrusuna binmiş sana geliyor!" (9:9).

"Yahve'nin Meshedilmiş Ku'u" ifadesinin başlangıçta tahttaki kral için kullanıldığını belirirmekte yarar var Demek ki eskatolojik kişilik bir krala benzetilmektedir. Dana sonra kâınların, peygamberlerin ve patriarkların⁸ meshedilmesinden söz edildi.⁹ Yahve tarafından "meshedilmek" Tanrı ile daha yakın bir ilişkiye işaret ediyordu. Ama Eski Ahit'te, eskatolojik "Mesih" dünyayı kurtarmak üzere gökten inen, doğuştan bir varlık değildir. Kurtuluş yalnızca Yahve'nin eseridir. Mesih Davud soyundan bir ölümlüdür, Davud'un tahtına oturup adaletle hüküm sürecektir. Bazı tarınçılar, Mesih beklentisinin eskatolojik coşkunun harekete geçirdiği, ama yine de Davud monarşisine bağlı kalmış çevrelerin içinden çıktığı sonucuna varmıştır. Ama bu gruplar yalnızca bir azın ığı temsil ediyordu ve bu nedenle Mesih beklentisinin büyük bir etkisi olmamıştı.⁹ Aslında sorun daha karmaşıktır. İbrani dinsel düşünce sinin özgünlüğü konusunda herhangi bir kuşkuyla yer yoktur ama geliştirdiği kraliyet ideolojisi büyük Doğu monarşilerinde görülen, kralın "kurtarıcı" rolüyle benzerlikler taşır.¹⁰

Eskatolojik kehanetler, sürgün öncesi büyük peygamberlerin çağrılarıyla karışık içinde sunulmuştur. Eskatolojik kehanetlerde insanın kökten değişmesi ve yeni bir varoluş niteliği umudu değil, yeni bir çağ ve dolayısıyla yeni bir dünyanın yaratılması söz konusuydu, insan dolaylı yoldan ve bir anlamda kendiliğinden, Yahve'nin mucizesi sayesinde değişecekti. Demek ki eskatolojik kehanetler büyük peygamberlerin çağrısıyla bir uyumsuzluğu ve Tanrı'nın İsrail'i kurtarma isteği konusunda iyimser bir yanılsamayı bünyesinde barındırıyordu.¹¹ Bununla birlikte,

* Patriark "Kitabı Mukaddes'te özellikle İbrahim, İsak, Yakub ve diğer büyük peygamberlerden her bini için kullanılır -yn

⁸ Bkz. S. Mowinckel, *He That Cometh* s. 56 vd.

⁹ Krş. Fohrer, a.g.y., s. 350

¹⁰ Krş. G. Widengren, *Sakrale Königtum*, s. 30 vd., Mowinckel *He That Cometh*, 280 vd. ve birçok yerde, Runggren, "König und Messias," vb.

¹¹ Krş. Fohrer, s. 352

insanın düzeltilip ilk bütünselliğine döndürülmesini de içeren kozmik yenilenme umudunun arkaik dinselliğin, özellikle de yontma taş çağı ekicilerinin dinselliğinin merkezi anlayışlarından birini oluşturduğunu belirtmek gerek (krş. § 12 vd). Her eskatoloji, insan varoluşunu yalnızca tam bir tansal iş olan yaratılışın yenileyebileceği ve kutsayabileceği düşüncesine yeniden değerler yükleyerek onu sürdürür. Gerçi sürgün sonrasının eskatolojik beklentisi büyük peygamberlerinkinden farklı bir dinsel deneyimin sonucuydu, ama en az onlarınki kadar anlamlıydı. Sonuçta kişisel çabalarla gerçekleştirilebilen bir tinsel mukemmelleşme umudundan vazgeçmek ve Tanrı'nın her şeye yeten gücüne selamet vaatlerine iman tazelemek söz konusuydu.

Eskhaton'daki gecikmenin sonunda yasacı ve ritüelci tarde zıt eğilimleri güçlendirdiği doğrudur. Ama eskatolojik umutlar asla kesin bir biçimde yok olmamıştır (krş. § 203).

199. Yasacılığın İlerleyişi— Pers egemenliği altındaki iki yüzyıllık barış dönemi boyunca, Sürgün'den önce başlamış ve tutsaklık sırasında da devam etmiş yasacı reform yarımlı kesin bir biçimde sağlamlaştırdı. Babil'de, Yahve'nin halkına aidiyetin kusursuz simgesi olarak sunnet yeniden değer kazandı. Şabat'a gösterilen saygı, Ahit'e bağlılığın kanıtı oldu (İşaya, 56 1-8, 58 13-14). Levhiler de yer alan (17-26 bablar) ritüel kuralları, Sürgün sırasında son halini aldı. "Kutsallık Yasası" adı verilen ve Musa'ya atfedilen bu kurallar bütününü hayvan kurbanı törenlerini, cinsel ilişki ve yasakları, bayram takvimini, tapının ayrıntılarını düzenlerken, ritüel temizlik ve kirlilik üzerinde durur. Brâhmanalar gibi (krş. § 76) "Kutsallık Yasası" da hayatın işlevlerini ve toplumsal davranışları ritüelleştirir. Amacı, Yahve'nin vaat ettiği ülkeyi yeniden fethetmek için İsrail'in temizliğini korumaktır. Halk, yabancı ve kirlili bir dünyanın ortasında etnik ve tinsel kimliğini koruyabildiği oranda, ayakta kalabilecektir.

Ulusal yaşamın yeniden inşası, artık büyük peygamber erde olduğu gibi ruhun gerçekleştirdiği bir içsel dinsel kabulden değil. Yasanın (*Tora*) mutlak otoritesi altında cemaatin etkili örgütlenmesinden beklenmektedir. Tapım, Tanrı'nın yüceltilmesinden çok İsrail'in "kutsallığı," yani sürekli günahların tehdidi altındaki ritüel temizliği üzerinde yoğunlaşır. Kamusal günahların kefareti hatırı sayılır bir önem kazanır. Büyük Kefaret Günü'nün (*Yom Kipur*) yerleştirilmesi de bunu doğrular. "Kefaret sistemi öyle iyi kurumuştur ki, yeni ve daha iyi bir düzen umuduna hiç yer bırakmaz. Ruhban sınıfın anlatılarında eskatolojik den veya mesihçilikten iz yok-

tır. Bu anlatılara göre İsrail, selametin.n yüzyıllar boyunca sürüp gitmesi için gerekli tüm kurumlara sahiptir.¹² Yasanın uygulanışını denetleyebilecek tek otorite ruhban sınıfıydı. Pers dönemi boyunca dinsel hayata hükmeden ruhban egemenliği yapıların. daha Sürgün zamanında oluşturmuştu.

Kral I. Artakserkses'in sarayında yaşayan bir Yahudi, Nehemya MÖ 430'a doğru Yahuda valisi oldu ve Kudüs surlarını onarma iznini aldı. Aynı zamanda dinsel reformlara gitti (başka reformların yanı sıra İsrailli olmayan kadınlarla evli din adamlarının görevden alınmasını dayattı). Bir diğer dinsel önderin, Nehemya'nın başladığı işi sürdüren –muhtemelen MÖ V. yüzyılın ilk yıllarında– diğer dinî lider Ezra'nın tarihi ise yeterince bilinmemektedir.¹³ O da uğraşlarında ilk sırayı İsrail'in "ritüel açıdan temizliği"ne veriyor ve karma evliliklerin bozulmasını emrediyordu. Kuşkusuz söz konusu olan ırkçı bir önlem değildi. Tehlike dinsel nitelikteydi çünkü farklı budunlarla evlilikler aracılığıyla Yahveciliğin bütünlüğü tehdit altına girmişti. Yine de Ezra'nın reformu etnik ayrımcılığa ve Yasacılığın güçlenmesine yol açtı. Bundan böyle İsrail bölgesine bu akım egemen oldu. Rivayete göre (Nehemya 8) Ezra, "dinleyip anlayabilecek yaştaki kadın, erkek herkesin" katıldığı bir toplanı düzenledi ve orada Musa'nın "Yasa Kitabı'nı" okudu. Burada söz edilen, Pentatök'ün tamamını mı, yoksa bir bölümü mü olduğunu saptamak olanaksız. Ama bu törensel okumadan beri, İsrail dinî kutsal yazılara "resmen" sahip olmuştur.

Çok erken çağlarda, Yasa (Tora) ile Pentatök kitapları birbirine karıştı. Gelenğin sözlü naklinin yerini yazılı metinlerin incelenmesi ve açıklanması almıştı. Ezra, ilk "vaiz" veya "din adamı" olarak kabul edildi. Vaiz dinsel tavır konusunda gerçek bir örnek haline geldi (bkz. s. 299 Ben Sira'nın vaizî övmesi). Ama giderek yeni bir düşünce belirdi: sözlü Tora Musa'nın yazılı yasanın yanı sıra Tanrı'dan ek talimatlar da aldığı, bunların o zamandan beri sözlü olarak nakledildiği ileri sürülüyordu. Bu yorum külliyatı Mişna'yı ("tekrarlama") oluşturuyordu. Ashında bu yaklaşım, daha o zamandan "içrekçilik", yani gizli öğretilerin etkinleyici tarzda nakli adı verilebilecek olgunun meşrulaştırılmasının bir biçimiydi.¹⁴ Zaman içinde "din âlimleri"nin eseri Tora'ya yakın bir dinsel otorite kazandı (krş. s. 201,

¹² A. Caquot, "Le judaïsme depuis la captivité de Babylone" s. 143.

¹³ Ama (Kellermann'ın sonuçlarını kabul eden) Morton Smith'e göre Ezra'nın başlattığı reformu sürdüren Nehemya'dır. krş. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, s. 120 vd. Nehemya'nın girişimi için çözümlemesi için bkz. a.g.y., s. 126 vd.

¹⁴ Mahâyana öğretilerinin ve Tantracı tekniklerin diğer yandan Hermesçi apokaliptik veya Gnostik "vahiyler"ın geçerliği de benzer bir yorumla doğrulanıyordu.

Konumuz açısından, Ezra'nın reformunu izleyen yıllarda geliştirilen, elden geçirilip düzeltilen veya yayımlanan eserlerin hepsini belirtmek gereksizdir. Tarihler kitabı, Mezmurlar'ın ve Neb'âm'ın⁵ bir bölümü bu dönemde yazıldı⁶ ve daha eski birçok metin yine bu dönemde elden geçirildi. Yaklaşık bir isimlendirmeyle "evrenselci" ve "milliyetçi" denebilecek iki zıt dinsel akım arasındaki gerilim de bu dönemde arttı. İlk akım, "millîyetler"i'n bir gün tek tanrı olarak kabul edilecek Yahve'ye tapacağı konusundaki eskatolojik peygamberlerin umudunu sürdürüyordu. Buna karşılık "milliyetçiler" Vahiy'in yalnızca kendilerine yönelik olduğunu beyan ediyor ve çabalarını İsrail'in etnik bütünlüğünü korumaya yoğunlaştırıyordu. Aslında çatışma bu söyledigidinden daha karmaşık ve ayrıntılıydı.

200. Tanrısal Hikmetin Kişileştirilmesi—Yanudiliğin tarihinde hatırı sayılır sonuçlara yol açacak en önemli olay, Helenizm'le yaşanan çatışma oldu. Yunanların Filistin'le ilişkileri, geç tunç çağından beri süreklilik kazanmıştı. İlk bin yılda Filistin'e Yunan akını durmadan arttı ve Pers egemenliğinde bile sürdü.⁶ Ama özellikle İskender'in zaferlerinin ardından Helen kültürünün etkisi ırkütücü boyutlara ulaştı. Yunan dili, kültürü ve kurumları (okullar, *gymnasium*'lar vb) yalnızca diaspora içinde değil, İskender'in ölümünden (MÖ 323) sonra Mısır da hüküm süren Ptolemaiosların yönetimindeki Filistin'de de her yere yayıldı.¹⁷

Tıpkı Romalılarda olduğu gibi, özellikle peygamberlerden itibaren tarihe dinsele anamlar yüklenmişti. Başka bir deyişle, tarihsel olaylar İsrail'in siyasi yazgısını değiştirip şekillendirirken, aynı zamanda selamet tarihi içinde de önemli anlar oluşturabiliyordu. İbranilere göre millî siyaset dinsel etkinlikten ayrı bir şey değildi. Ritüel temizlik yanı sıra İsrail'in korunması siyasi bağımsızlıkla uyumluydu. Helenizm'in giderek artan etkisi, Filistin'de farklı siyasal, dinsel ve kültürel yönelişlerde kendini hissettiriyordu. Aristokrasi ve burjuvazinin bazı kesimleri Helen *Aufklärung*'unu (aydınlanma) öne çıkardığı bazı düşünce ve kurumları ülkeye sokmaya çalışıyordu. Doğrudan ulusal kimliği tehdit eden bu "liberal" ve kozmopolit

⁵ Neb'âm (Peygamberler). Eski Ahit'in ikinci bölümü denilen (ilk bölümü Yeşu, Hakimler, Samuel ve Kralar'dı) İshaya, Yeremya, Hezekiel ve Onikiere (Hoşea, Yoel ve Amos gibi diğer şahsiyetler) atfedilen kitaplar –yn.

⁶ Birçok tarihcinin Eyub Kitabını Sürgün sonrası döneme tarihlendirdiğini hatırlatalım.

⁶ Krş. Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, s. 58 vd. 228 vd.

¹⁷ E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, s. 39 vd. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 90 vd. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, s. 65 vd.

siyaset, diğer toplumsal kategorilerce, en başta da tutucu dinsel çevreler ve kırsal nüfus tarafından reddediliyordu. Bu iki zıt eğilim arasındaki gerginlik, Makkabiler isyanına yol açacaktı (§ 202)

İskender'in fethinden (MÖ 332) Filistin'in bir Roma eyaleti haline gelmesine kadar (MÖ 69) geçen sürede Yahudi halkını parçalayan farklı ideolojik ve dinsel yönelişler, Kudüs'te veya diasporada yazılmış çok sayıda esere damgalarını vurdu. Yine de şunu da belirtmek gerek. *Zeitgeist*'in öyle bir erimi vardı ki, Helenistik anlayışları eleştirmek ve reddetmek amacıyla yazılmış metinlerde bile bu anlayışların izlerine rastlanıyordu.

Hikmetin (hokma) kışkırtılması bu dönemin en özgün dinsel yaratımları arasında yer alır. Süleyman'ın Özdeyişleri'nin* (muhtemelen MÖ III yüzyılın ortasına doğru yazılmış kitap) ilk dokuz bölümü, Hikmetin tanrısal kökenini yüceltir ve niteliklerini sayar: "Rab, yaratma işine başladığında ilk beni yarattı. Dünya var olmadan önce, ta başlangıçta, oncesizlikte yerimi aldım. Enginler yokken, doğdum ben." (8:22-24) "Ben bilgelik hikmeti, olarak ihuyatı kendime mesken edindim. Bilgi ve sağığörü bendedir." "Krallar sayemde egemenlik sürer, hükümdarlar adil kuralları koyar. Önderler, adaletle yöneten soylular sayemde yönetirler." (8:12 vd.) Bazı yazarlar bu yaklaşımda, Yunan felsefesinin etkilerini bulmuştur. Bununla birlikte tanrısal ve kişileşmiş bir kendilik olarak *Sophia* (Yun. *Sophia*=hikmet), görece geç bir dönemde ortaya çıkmıştır, ona özellikle Hermesçi yazılarda, Plutarkhos'ta ve Yeni Platoncularda rastlanır.¹⁸ Başka bilginler ise Yunan etkisinden önce görülen Sami kökenli koşut gelişmeleri, özellikle de Elephantine'deki "Ahikar'ın Hikmeti"ni öne çıkarmıştır.¹⁹ Hatta Ana Tanrıçalar (Isis veya Astarte) tapımında *hokma*'nın öncülleri aranmıştır, ama Hikmet hiç de Tanrı'nın eş/karısı değildir, Tanrı tarafından yaratılmış ve onun ağzından çıkmıştır.

Bousset ve Gressmann, haklı olarak, Yahudi dinsel düşüncesinde özellikle de Helenistik çağda görülen, insan ile Tanrı arasındaki "aracı varlıklar"ın önemini vurgulamıştır.²⁰ Bazı hikmet okulları *hokma*'yı, Vahiy'in aracısı olarak, en üstün otorite konumuna yükseltmiştir. Ama az sonra göreceğimiz gibi, çeşitli ve çelişkili

* Kitabı Mukaddes'in eski çevirisinde Süleyman'ın Meselleri –yn.

¹⁸ Hengel, *Judaism and Hellenism*, I s. 154 ve II, s. 98, dipnot 298 (eski kaynaklar ve kaynakça).

* Nt. Nehm'deki bir ada üzenne kurulu şehir –yn.

¹⁹ Krş. W. A. Albright, C. I. K. Story ve H. Donner'ın, Hengel, a.g.y., I, s. 154 vd., II, s. 99'da çözümlenen incelemeleri.

²⁰ W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3 baskı) s. 319, 342 vd., krş. Hengel, I s. 155.

hikmet yorumları ve ona yüklenen yeni değerler neredeyse Yahudîğin görünümünü kökten değiştirecek, derin bir krizi yansıtmaktadır

201. Umutsuzluktan Yeni Bir Teodiseye*: Kohelet* ve Ekklesiastikus⁹ — Ekkles.astes (veya Kohe.er^{2*}), Eyab Kitabıyla birlikte verdiğinin karşılığını alma öğretisinin yıkılmasının yarattığı sarsıntının dokunaklı bir tanıklığı olarak kabul edilir genellikle Hikmet kuliyatındaki teolojinin aksine Vaiz Kitabı'nın yazarı Tanrı'nın davranışlarının açıklanamazlığı üzerinde durur Sorun, deli ile anı (2 15 vd) insan ile hayvan ("biri nasıl ölüyorsa, öbürü de öyle ölüyor" [3 19]) aynı yazgının beklemesi değildir yalnızca. Ama "adaletin ve doğruluğun yerini kötülük almış, doğru insanın tahuna kötü oturmuştur" (3 16) Yazar kendi deneyimlerinden hareketle yargılara varır "Boş ömrümde şunlar, gördüm Doğru insan doğruluğuna karşın ölüyor, kötü insan n ise kötülüğüne karşın ömrü uzuyor" (7 15) Sakin bir şekilde, bu dünyadan sanki elini eteğini çekmiş bir navada bir filozof gibi, sürekli bu ızleğe döner "Kötülerin hak ettiği doğruların, doğruların hak ettiğiyse kötülerin başına geliyor" (8 14, krş 9 2). Sonuçta artık Tanrı'nın "adalet"inden söz edilemez (5 7, vb). Ustelik, ne Yaratılış'ın anlamı, ne de hayatın manası kavranabilir artık "İnsan güneşin altında olup bitenleri keşfedemez Arayıp bulmak için ne kadar çaba harcarsa harcasın yine de anlamın bulamaz" (8 17) çünkü "insan Tanrı'nın yaptığı şı başından sonuna dek anlayamaz" (3 11) Artık O, ne gazabını, ne de affediciliğini esirgemektedir. Hem suçluluk duygusu, hem de affedilme umudu boşunadır Tanrı insanlardan uzaklaşmıştır, artık onların yazgısıyla ilgilenmemektedir

Zamanla meşhur olan "Heps boşmuş ve ruzgâr kovalamaya kalkışmakmış" nakaratı (2 11) gerekçesini, insan varoluşunun gelip geçiciliğinin ve günahının keşfinde bulur Yazar, ölümleri yaşayanlardan, henüz doğmamış olanları ise her ıksından de daha mutlu sayar (4 2-3) Hikmet bile boştur (1 16-17, 2 15, 9 11) Bununla birlikte Vaiz, Tanrı ya isyan etmez. Tam tersine, madem ki insanların yazgısı "Tanrı'nın elinde"dir (9 1), "Tanrı'nın insana verdiği birkaç günlük ömür"den ya-

* Teodise Dünyadaki kötülüğün mevcudiyeti düşüncesine karşı tanrının ıylığını ve kadir oluşunu savunan öğretiy -yn

⁹ Kohelet (Qoheleth) veya Ekklesiastes Kitabı Mukaddes'te ha-Kohelet (genellikle Vaiz olarak çevrilir) tarafından yazılmış kitabın adı -yn

² Ekklesiastikus: "Ben Sıra'nın Hikmeti," de den len apokrif kitap -yn

²¹ Bu terimin anlamı kesin bilinmemektedir, *Kohelet* muhtemelen "meclis reisi"ne veya "haup"e dayanarak türetilmiş bir sözcüktür, krş. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, s. 129

⁹ Bundan sonra metinde Vaiz veya Vaiz Kitabı olarak geçecektir -yn

rarlanmak gerekir, "çünkü insanın payına düşen budur" (5:17) İnsana uygun düşen tek mutluluk, huzur niteliktedir. "Git, sevinçle ekmegini ye, neşeyle şarabını iç. Güneşin altında Tanrı'nın sana verdiği boş ömrün bütün günlerini sevdiğin karınla güzel güzel yaşayarak geçir, çünkü payına düşecek olan budur. Çalışmak için eline ne geçerse, var gücünle çalış, çünkü ölümler dışarıda (Şeol) iş, tasarı, bilgi ve bilgelik yoktur" (9:7-10)

Bu kötümser akılcılık bazı Yunan felsefe okullarına benzetilmiştir. Voltaire'den bu yana birçok tarihçi ve kutsal metin yorumcusu bu metinde Stoacılığın, Epiküros'un veya Kyrene'li hazırcıların etkileri bulunduğunu ileri sürmüştür.²² Helen kültürünün Surgün sonrası Yahudilik üzerinde güç ve uzun süren etkileri olmuştur (krş. § 202). Bununla birlikte Vaiz'de bu etkilere rastlanmaz. Yunan filozoflar ve yazarlar, geleneksel mitolojileri ve teolojileri acımasızca eleştirmişti. Ama Vaiz'in yazarı, Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyi bırakmış, onun gerçekliğini ve gücünün her şeye yettiğini beyan etmektedir.²³ Hiç durmadan, onun bağışlarından yararlanmak gerektiğini yinelemektedir. Üstelik Vaiz ne tapım uygulamalarını, ne de dindarlığı reddeder. Demek ki söz konusu olan ateizm değil, Tanrı'nın insanları umursamadığının keşfinin yol açtığı umutsuzlukla tevekkül arasındaki gerilimdir. Hayattan zevk alma yolundaki bu çağrı, hakı olarak, Mısır'daki *Harpçının Şarkısı*'na (§ 30) veya Siduri'nin Gılgamış'a verdiği öğüde (§ 23) benzetilmiştir.

Ben Sira'nın Vaiz Kitabı kadar dokunaklı olmayan ve yine Ekklesiasticus adıyla bilinen eseri, o sırada İsrail'e etkisine alan kriz hakkında daha çok bilgi vermektedir. Muhtemelen MÖ 190-175 arasında, bir hikmet okulunun hocası olan bir fakih (şēpōr) tarafından kaleme alınan kitap, Helen *Aufklärung*'uyla başları dönen genç İbranilere seslenmektedir. Ben Sira Yasa'nın temizliğinin (hem dinsel, hem de siyasi) önemine inanmış bir yurtseverdir. Kosmopolitizmin ve evrenselciliğin en etkin yandaşları oldukları için zenginlere saldırır (13:3, 18-23). Ben Sira, kitabının en başından itibaren dünyevi Helen ideolojisine karşı çıkar. "Tum hikmet Tanrı'dan gelir" diye haykırır (1:1). Bu da onun (önceden Tanrı'nın içinde var olan) hikmeti, Tora'yla özdeşleştirmesine izin verir. Hikmet övgüsü, 24 bölümdeki büyük ilahî kitabının doruk noktasını oluşturur. Hikmet hem yüceltilmiş konumunu ("Ben En Yüce'nin ağzından çıktım."), hem de Kudüs'e indığını beyan eder ("İşte böylece Sion'a yerleştim ve ıktıdarımı Kudüs'te sürdürüyorum," 24:11).

²² Kaynakça referansları için bkz. Hengel a.g.y., II, s. 77, dipnot 32.

²³ Krş. Hengel, I, s. 124.

"Aydınlanma" temsilcileri olan "kozmpolitler"ın savındığı görüşe karşı Ben Sıra hikmet hocasını, ideal fakihı Kutsal Metinler'i incelemeye gömülmüş bir âlim olarak betimler "O ruhunu ve düşüncesini En Yüce'nın Yasasına verir Bütün eskilerin hikmetini tarar, boş vakitlerini kehanetlere hasreder Özdeyişlerin gizli anlamını araştırır, benzetmelerin gizleriyle uğraşır" vb (39 1 vd) çünkü "her hikmet Tanrı korkusuna dayanır ve her hikmette Yasanın gerçekleşmesi söz konusudur" (19 20) Hikmet külliyyatının, özellikle de Süleyman'ın Özdeyişleri ve bazı Mezmurlar'da, gerçek "doğru kişi," kozmik düzenin ve manevi hayatın tanrısal kökenini kabul eden biriydi. Demek ki insan, hangi dinden olursa olsun, hikmete erişebiliyordu. Ama Ben Sıra bu "evrenselci" yorumu reddeder, hikmeti, dindarlık ve ibadetle özdeşleştirir. Tora, "Musa'nın resmen açıkladığı Yasadan başka bir şey değildir" (24 23) ²⁴ Başka bir deyişle Hikmet Tanrının yalnızca İsrail'e yaptığı bir bağıştır, çünkü Tanrı her halkın başına bir hükümdar atamıştır "ama İsrail Tanrı'nın payıdır" (17 17)

Teoloji alanında Ben Sıra geleneksel tavra döner Tanrı'nın insanların yazgısına ilgisizleştiği görüşünü eleştirir; başka bir ifadeyle hem Vaiz'i hem de Kudüs'ün kozmpolit çevrelerinde moda olan Yunan felsefesini kınar. Özellikle de yaptığının karşılığını bulma öğretisini haklı çıkarmaya uğraşır Tanrısal eserin mukemmelliğini yüceltir (39.16, 42 15 22-25), dindarların kötülerden farklı bir yazgısı olduğunu, çünkü "en başından beri iyiliklerin iyiler ve kötülüklerin de kötüler için yaratıldığını" hatırlatır (39 25) Uzun süre "düşündükten" sonra şu sonuca varır "Tanrı'nın her yaptığı iyidir" (39 33) Son tahlilde, "tek doğru Tanrı olacaktır" (18 2).

Geleneksel tanrısal adaletin bu geçici onarımına, "Hikmet düşmanları"nın sert eleştirisi eşlik eder; onlar Helen dostu dönekler ve "hafifmeşrepler" olarak tanımlanır. Ben Sıra İsrail'in "yabancı milletler"den kurtulması için dua eder "Öfkemi uyandır, dok gazabını hasımları kahret, düşmanı yok et. . Senin halkını ezenler yıkılıp gitsin!" (36 6, 8)

Bununla birlikte meşhur 24 bölümde Hikmet şunu hatırlatır. "Tek başıma gökleri dolaştım, enginlerin derinlerine daldım Denizin dalgaları üstünde, turn

²⁴ Ben Sıra, "Atalara Övgü"de (44 1 49 16) Tevrat tarihinin büyük isimlerini yüceltir Hanok, Nuh, İbrahim, İshak ve Yakup Musa vb Hikmet külliyyatının hiçbir koşutu olmayan, benzersiz bir metindir bu (Hengel onüç Helenistik edebiyattaki katramanı methiyelerine benzetir, *de viis illustribus, Judaism and Hellenism*, I, s. 136) Ama yazar güderek solugunu yutar ve önce didaktikleşen "övgü" sonunda tekdüze bir hal alır

yeryüzünde tüm halklarda ve milletlerde hüküm sürdüm" (24/5) Başka bir deyişle, Hikmet "tüm dünyayı, doğayı ve yalnızca Yahudileri değil) bütün insanlığı dolduran bir güç" olarak sunulur.²⁵ Ama Ben Sira Hikmetin evrenselci boyutunu kısıtlamaya, hatta sonuçta yok saymaya mecburdur. Helenizmle ve onun *Sophia*'sı ile çatışma içindeki "Musevilikte bir Hikmet ancak bu mücadelede belirleyici rolü oynayan etkene yaklaşarak öne çıkabilirdi. Yasa *Hokmā*'nın Helenizme ve onun *Sophia* sına karşı bu mücadele içinde Yahudi dininin oluşmadaki önemi azımsanmamalıdır."²⁶

202. İlk Kıyamet Kitapları: Daniel ve 1. Hanok— Antiochos IV Epiphanes devrinde (y. MÖ 175-164) Helenizmle çatışma en uç noktaya ulaştı. Zaten bir süredir iki hız p arasındaki –Tobiyalar (evrenselciler) ve Honiler (milletçiler)– zıtlık şiddete dökülme tehlikesi gösteriyordu. Helen yandaşları, Tevrat Yahudiliğini diğer çağdaş bağdaştırmacı yaratımlara benzeyen, "modern" türde bir din haline getirecek kökten bir reform istiyorlardı. Yaklaşık olarak MÖ 167'de Honilerin başarısız isyan girişimini fırsat bilen rakipleri, Antiochos'a bir krallık fermanıyla Tora'yı kısıltmasını tavsiye ettiler.²⁷ Kutsal Tapınağı, Fenikelilerin Baa'yle özdeşleştirilen Zeus Olympios'un bağdaştırmacı tapınağına dönüştürüldü. Ferman, Şabat'a ve bayram günlerine uyulmasını, sünneti ve Tora kitaplarını bulundurmaya yasaklıyor, bu yasakları ihlal edenlerin idam cezasına çarptırılacağını duyuruyordu. Filistin'in her yerinde *Gentil*²⁸ tanrıları için tapınaklar yıkıldı ve halk onlara sungu taşımak zorunda bırakıldı.

Kenan'ın fethinden beri, özellikle de monarşi döneminde İsrailliler baştan çıkarıcı dinsele bağdaştırmacılık tehlikesini yaşamıştı (krş. § 113 vd). Ama Antiochos Epiphanes'in saldırısı çok daha ciddiydi. Gerçi Antiochos'un niyeti Yahve'nin yerine Zeus Olympios'u geçirmek değil, putperestler açısından esas olarak isimsiz

²⁵ W. Schenke *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*, s. 29. Hengel (I, s. 160) Stoacı filozofların kozmosun içine giren ona biçim veren Logos'unu anımsatır. "Her yere giren gerçek hikmet olan Evrensel Yasa (logos) Zeus'la özdeşir" (Zenon aktaran Diogenes Laertes, VII, 88).

²⁶ J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitischen jüdischen Ausprägung*, s. 127. Hengel, I, s. 162.

²⁷ Bickermann'a göre, Antiochos'u isyan bastırırken çok fazla şiddet kullanmaya Kutsal'ın aşın Helen dostları ümitli, krş. *Der Gott der Makkabäer* s. 120 vd ve birçok yerde. Misilleme fermanını bizzat Tobiyalar yazmıştı, krş. Hengel I, s. 289.

²⁸ Yahudilerin yabancı uluslara, özellikle de Greklere verdiği isim –çn

kalmış bir tanrıya isim vermekti²⁸ Zaten birçok Yunan ve Romalı yazar Yahve'yi Zeus'a benzetmişti.²⁹ Gelenekçiler açısından kutsallığa hakaret olan böyle bir benzetme, Stoacılığın görkemli dinsel ve felsefi bakışından gözleri kamaşmış Helen dostu münavevverlerin büyük bölümü için kabul edilebilir bir olguydu. Ama İsraillilerin çoğunun akı böyle bir felsefi yorumu almıyordu. Onlar Zeus'u, Gentil'lerin taptığı çok sayıda tanrıdan biri olarak görüyordu. Ayrıca daha geç bir dönemde tarihçi Flavius Josepnus'un kabul ettiği gibi³⁰ Antiokhos kutsallığa yönelik birçok hakaretin (öncelikle Kudüs'te kurulan tapının çoktanrılı niteliği) haydutluğun, hoşgörüsüzlüğün ve özellikle de Yahudi et üzerindeki baskının sorumlusu³¹ ydu.

Asmoniler ailesinden Mattathias adında bir din adamı silahlı ayaklanmayı başlattı. En başından itibaren bir "sofular" grubu *Hasidim*'ler, tarafından desteklendi. Mattathias'ın ölümünden sonra, savaşı oğullarından Yuda Makkabi yönetti. MÖ 164'te Tapınağı ele geçirdi ve ibadetini yeniden başlattı. *Hasidim*'ler, dinsel nitelikteki bu zaferi yeterli buldu. Ama siyasi bağımsızlık için mücadeleyi sürdüren Makkabiler, MÖ 128'de bunu da elde etti. Yüzyıllar sonra Asmoniler hanedanından Yahudi krallar yeniden tahta çıkmıştı.³² Saltanatları tam bir felaket oldu ve halk MÖ 63'te Roma egemenliğini kabul edip rahatladı.

Antiokhos Epiphanes'in saldırısıyla Pompeius'un Filistin'i bir Roma eyaleti haline getirmesi arasında geçen yüzyıl, Yahudilerin tarihi ve dini açısından belirleyici oldu. Bir yandan zorla putperestleştirme girişimi Filistin Yahudilerinin asla unutamayacağı bir yara açtı. Artık putperestliğin masumiyetine inanamıyorlardı, ve Hellenistik kültürle aralarına bir uçurum girmişti.³³ Diğer yandan Makkabilerin askeri zaferi Yahudi krallığının şaşırtıcı bir siyasi nüfuz kazanmasını sağladı. Üstelik karizmatik Yuda Makkabi örneği, daha sonra Romalılara karşı da başka silahlı ayaklanmaları teşvik etti. Ama 66-70 isyanı Titus'un lejyonlarının ikinci Tapınağı ve Kudüs'ü yıkmasıyla sonuçlandı. Hadrianus da 132-135'te Bar Kokhba'nın (Ben Kosba) başını çektiği ayaklanmayı vahşice bastırdı.

²⁸ Bickermann, a.g.y. s. 92 vd.

²⁹ Krş. Hengel, a.g.y., I, s. 261 vd. M. Simon "Jupiter-Yahvé" s. 49 vd.

³⁰ Ant. Jud. 12, 320 ve 253.

³¹ Krş. M. Simon, s. 51.

³² Yahudiler üzerindeki baskı ve Makkabiler savaşı şu eserlerde detaylandırılmıştır: Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 176-234, S. K. Eddy, *The King is Dead*, s. 213-256. Ayrıca bkz. Hengel, *Judaism and Hellenism* c. I s. 277 vd.

³³ Ama Samiriyeli, Mavera-ı Ürdün ve özellikle de Yunanca konuşan diasporada bağdaştırıcı eğilimler gelişmeye devam etti, krş. Hengel, I, s. 308.

Konumuz açısından esas olarak bu dönemin dinsel yaratımları üzerinde duracağız. Bekleneceği üzere, o çağın tarihsel olayları dönüştürülmüş, şifreli mesajlar yüklenmiş, özgül bir evrensel tarih bakışıyla bütünleştirilmiştir. İlk kıyamet metinleri, Daniel ve Hanok'un Kitabı'nın en eski bölümü, "sofular" (*hasidim*) çevresinde ortaya çıkar. "Sofular" oldukça kapalı bir cemaattir. Yasaya mutlak itaatın önemi ve nedamet getirmenin acılığı üzerinde duruyorlardı. Nedamete verilen büyük önem tarihe yönelik apokaliptik bir bakışın doğrudan sonucuydu. Gerçekten de tarihin dehşeti o zamana dek görülmedik boyutlara ulaşmıştı. Bu nedenle, Daniel ve I. Hanok, dünyanın sonuna yaklaşmakta olduğunu öngörüyorlardı, "sofular" Tanrı'nın artık fazla gecikmeyecek yargı gününe hazırlanmalıydı.

Daniel'in Kitabı bugünkü haliyle MÖ 164'e doğru tamamlandı. Yazar, kendi çağında veya kısa süre önce yaşanmış olayları yüzyıllarca önce dille getirmiş kehanetler olarak betimlemektedir. Bu yöntemi (*vaticinia ex eventu*) kıyamet kitaplarının ayırt edici niteliklerinden biridir.³⁴ Kehanetlere inancı güçlendirir ve dolayısıyla müminlerin o an yaşanan sınavlara katılmasını kolaylaştırır. Örneğin Daniel'in Kitabı'nda, Nebukadnezar'ın (MÖ 605-562) gördüğü bir düşün anlatılır. Kral düşünde bir heykel görmüştü. Başı altundan, göğsü ve kolları gümüşten, karnı ve kalçaları tunçtan bacakları demirden ve kıldandı. Burden bir yerlerden kopup gelen bir taş, heykele çarptı. "Demir, kıl, tunç, gümüş altın aynı anda parçalandı, yazın harman yerindeki saman çöpleri gibi oldular. Derken bir rüzgâr çıktı, hiç iz bırakmadan hepsini alıp götürdü" (2:32-36). Daniel düşü yorumlar. Altundan baş Nebukadnezar'dır, onun ardından daha aşağı bir krallık kurulacak ve sonra gelecek tunç krallık bütün yeryüzüne hükmedecektir. "Demir gibi güçlü" dördüncü krallık, diğerlerini ezecek, ama sonunda kendisi de yok olacaktır. O zaman "Göklerin Tanrısı hiç yıkılmayacak, başka halkların eline geçmeyecek bir krallık kuracak" (2:44). Asurluların (başka bir deyişle, Yeni Babil Krallığı), Medlerin ve Perslerin, en sonunda İskender'in birbirlerini izleyen krallıkları giderek hızlanan bir çöküş sürecine işaret eder. Ama İsrail halkının varoluşu asıl dördüncü krallık (yani Antiochos Epiphanes'in krallığı) sırasında tehlikeye girer. Bununla birlikte Daniel'in Kitabı, bu yozlaşmış dünyanın sonunun yaklaştığını ve daha sonra Tanrı'nın ebedi krallığını kuracağını güvencesini verir. Ayrıca Daniel, denizden çıkan birbirinden farklı dört büyük yaratığı gördüğü kendi düşünü de anlatır. Bu hayvanlar ölmeleri mukadder dört krallığı temsil etmektedir: daha sonra tüm imparatorlar üzerindeki egemenlik, "kutsallara, Yüceler Yücesi'nin halkına" (7:27) verilecektir.

³⁴ Krş. Mısır'da *Çonilehçinin Kehaneti*, Vişnasp ve Sibylla kehanetleri vb.

Özetle, Dan.el'in Kitabı'nın yazarı, geçmişin gorkemli olaylarını, özellikle de askeri imparatorlukları yok etmiş felaketler dizisini hatırlatırken, belırlı bir amaç güdüyordu. Dındaşlarını cesaretlendirmek ve güçlendirmek. Ama dört krallığın dramatik biçimde birbirini izlemesi, aynı zamanda *birlikçi bir evrensel tarih anlayışını*, da ifade etmektedir. Mitolojik imgelemlerde Doğulu bir kökenin kendini ele verdiği doğrudur. Dört madenle simgelenen ve birbirini izleyen dört krallık izlegine hem Hesiodos'ta, hem de İran'da rastlanmaktadır. Dört yarağın ise Babil'de, İran'da, Fenike'de birçok öncülü bulunmaktadır.³⁵ Aynı şekilde I. Hanok'ta söz edilen "büyük con" da (16 l) "Büyük Yıl" öğretilerine benzetilebilir.³⁶ Bununla birlikte, Daniel ve Yahudi kıyamet metinleri diğer anlatılarda bilinmeyen bir unsuru gündeme getirir. Evrensel tarihi oluşturan olaylar artık ezeli ve ebedi kozmik döngü rımasını yansıtmaz ve yıldızlara da bağımlı değildirler. Tanrı'nın planı, uyarınca gelişirler.³⁷ Bu önceden hazırlanmış planda, merkezi rolü İsrail oynar, tanrı dörtmala sonuna doğru atılır, başka bir deyişle İsrail'in nihai zaferi çok yakındır. Bu zafer yalnızca sıyası düzlemle sınırlı kalmayacaktır, aslında tarihin sona ermesi İsrail'in selamete ermesiyle eşdeğerlidir; bu selamet Tanrı tarafından ezelden beri belirlenmiş ve halkının işlediği günahlara karşın, Tanrının planı, içine kaydedilmiştir.

203. Tek Umut: Dünyanın Sonu— Diğer anlatılarda olduğu gibi, Yahudi kıyamet metinlerinde de birçok afet ve mahşeri kozmik görüntü dünyanın sonunu haber verir. Gece güneş ve gündüz ay parlayacak, çeşmelerden kan akacak, yıldızlar yörün geleninden çıkacak, ağaçlardan kan damlayacak, yerin denizliklerinden ateş fışkıracak, taşlar haykırmaya başlayacak vb. (IV Ezra 5 4-12). Yıl kısalacak, insanlar birbirini boğazlayacak, kıtlık ve açlık başlayacak vb.³⁸ Ve tıpkı İran geleneğinde görüldüğü üzere evrensel yargı dünyanın sonu geldiğinde venilecek dolayısıyla ölümler de o zaman dirilecektir.

Daha önce İşıya'nın Kitabı'nda da (26 19), dirilişe değinilmişti ("senin olulerm yaşayacak, bedenleri dirilecek"), ama bu bölümün tarihlendirilmesi pek kolay değil-

³⁵ Krş. W. Baumgartner, "Danieforschung," s. 214-222, A. Bentzen, *Daniel*, s. 57-67, A. Lacoque, *Le Livre de Daniel*, s. 49 vd.

³⁶ Krş. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 133 vd., Hengel I s. 191 vd.

³⁷ Hanok, göğe yaptığı, esrik yolculuğunda tüm tarihin yazılı olduğu levhalar görür (I. Hanok, 81 l vd.). Bu motif hakkında krş. Widengren, *The Ascension of the Aposile*, özellikle s. 27 vd.

³⁸ Krş. *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 149 vd., P. Volz, *Eschatologie*, s. 150 vd. Kıyamet kitaplarına özgü bu kâhplar arkaik bir mitsel-ritüel senaryodan türemektedir. Dünyanın sonunun gelmesi ve bunu yeni bir yaratılışın izlemesi (§ 12, krş. *Aspects du mythe* böl. IV-V).

dır. Bu konudaki ilk tartışma götürmez gönderme Danie., 12-13'te bulunur "günlerin sonunda ödülünü almak için uyanacaksın"³⁹ Büyük olasılıkla bir İran et kısı söz konusudur, ama batı tanrılarına ilişkin paleolitik Doğu anlayışlarını da hesaba katmak gerekir (krş. § 117). Diniş öğretisi, kıyamet metinlerinde (IV Ezra, I Hanok, 51-1-3, 61-5-62-14 vd, Baruh'un Süryanice Kıyamet Kitabı) ve Ferisilerde hiç aralıksız dile getirilecektir. İsa'nın çağrısını vaaz ettiği dönemde bu öğreti, Saduki'ler hariç herkes tarafından kabul edilmiştir.

Daniel, Yargı Günü'nü ise, "kar gibi beyaz" giysileriyle alev alev bir tahtta oturan "Eskiden beri Var Olan"ın huzurunda gerçekleşirken betimler (7-9-14) "Mahkeme kuruldu, kitaplar açıldı." Hanok da, esirime hali içinde gördüğü düste, tahtta oturan Tanrı'ya ve "mühürlü kitaplar"ı görmüş ve gökten kovulan meleklerle dönemlerin alevler içindeki bir uçuruma atılmaya mahkûm edildiği duruşmaya katılmıştı (90-20 vd⁴⁰). "Mahkeme tahtı"ndaki "Yüceler Yücesi" imgesi IV Ezra'da da yeniden ortaya çıkar. Günahkarlar "Cehennem fırını"na atılacak, erdemliher ise "Hazlar Cenneti"nde ödüllendirilecektir (7-33-37⁴¹). Mahkememin ardından kötülük ebediyen silinecek, yozlaşma yenilecek ve gerçek her yerde egemen olacaktır (IV Ezra 6:26-28⁴²). Ateşle verilen eskatolojik hüküm amayışı büyük olasılıkla İran kökenlidir (krş. § 104).

Daniel, "Eskiden beri Var Olan"la mahkeme görüşü içinde, "insanoğluna benzer birinin" gökten inişine de tanık olur. Eskiden beri Var Olan'ın huzuruna götürülür ve ona "egemenlik, yücelik ve krallık" verilir (7-13-14). Daniel, "İnsanoğlu" ifadesiyle (başka bir deyişle, "İnsan") eskatolojik zaferin doruk noktasında İsrail halkını s.ıngelemektedir. Bu ifade MÖ 1. yüzyılda çok tutulacak, zaten İsa da kendisi için bu unvanı seçecektir. Helenistik dünyada yakından bilinen mitolojik bir figür, Anthropos veya Ezelî İnsan söz konusudur. Bu mit Hint-Avrupa kökenlidir (krş. Puruša, Gayōmard), ama "İnsanoğlu"nın (= "İnsan") en yakın öncülleri İran-"Kalde" dinsel bağdaştırmacılığında aranmalıdır (krş. § 216). Eskatolojik temsilciliği görevi verilmiş Ezelî İnsan düşüncesi, Kitabı Mukaddes'e ait değildir. Yaratılıştan önce de var olan bir Âdem'den ancak geç dönem Yahudiliğinde söz edilecektir.⁴³

³⁹ I Hanok, 90-33 ve Kyrene'li İason'un Yuda Makkab'ının ölümünden kısa bir süre sonra kalemeye aldığı eseri de aynı çağa atar, krş. Hengel I, s. 196.

⁴⁰ Charles, *Apocrypha*, c. I, s. 259-260.

⁴¹ *Agy*, c. II, s. 583.

⁴² *Agy*, c. II s. 576-577.

⁴³ Aslında Yahudilik, İnsanoğlunun Ezelî İnsan mitinin bir çeşitlenmesini oluşturduğundan habersizdi. Yahudi kıyamet kitapları İnsanoğlunun eskatolojik rolünü yüceltir, ama onun

O halde, b.r.l.kç. evrensel tanrı anlayışı yaşanan çağın eskatolojik anlamını çözmeyi sağlıyordu. Dünyanın giderek ve kaçınılmaz bir biçimde yozlaşması dön-
güsel türde bir kuramla açıklayan eski kozmolojilerin aksine, bunun en güç.ü ifade-
sı, Hintlilerin dört *yuga* öğretisiydi). Hasıdîmler Yahve'yi, Tarih'in tek efendisi ola-
rak ilan ediyordu. Daniel Kitabında ve I. Hanok'ta, Tanrı yine merkezi figürdür.
Kötülük, Yahve'nin bir Düşmanının şahsında açıkça kişileştirilmemiştir. Kötülük,
insanların itaa.sızlığından (I. Hanok 98-4 vd) ve gökten kovulan meleklerin
isyanından doğmaktadır.

Ama kıyamet kitaplarında arka plan hissedilir ölçüde değişir. Artık dünyaya ve
tanrıye kötülük güçlerinin, yanı Şeytan'ın yönettiği iblislerin, şeytanı güçlerin ege-
men olduğu kabul edilmektedir. Şeytan hakkındaki ilk değimler (Eyub 1-6 vd; 2-1
vd, Zekarya 3:1 vd) onu Yahve'nin sarayında yer alan bir melek olarak göste-
riyordu. O, "Düşman"dı, çünkü insana düşman olan göksel varlığı (krş. § 115)
Şimdi, *Şeytan Kötülük ilhesini canlandırmaktadır. Tanrı'nın Rakibi olmuştur.* Ayrıca yeni
bir düşünce de giderek belirg.nleşir. İki çağ, veya iki krallık düşüncesi; "bu salta-
nat" ve "öteki saltanat". Nitekim şöyle yazılmıştır: "Yücelerin Yücesi bir tek çağ
değil, iki çağ yaratı" (IV. Ezra 7:50).⁴⁴ Bu çağda zaferi "Şeytan'ın krallığı" kazana-
caktır. Aziz Pavlus, Şeytan'ı "bu dünyanın tanrısı." olarak ifade eder (Korintlilere
İlkinci Mektup 4:4). Mesih'in devri yaklaşırken Şeytan'ın gücü doruk noktasına
çıkacak, yukarıda kısaca saydığımız felaketler ve aykırı görüngüler çoğalacaktır
(bkz. s. 304). Ama eskatolojik savaşta Yahve Şeytan'ı yenecek, iblislerin hepsini ya
yok edecek veya boyun eğdirecek, kötülüğü kökten kazıyıp atacak. Ebedi hayat, neşe
ve barışı getirerek kendi krallığını kuracaktır.⁴⁵ Bazı metinlerde, cennete geri
dönüşten ve dolayısıyla ölümün ilgasından söz edilir (IV. Ezra 8:52-54). Bununla
birlikte, tüm mükemmelliğine ve kalıcılığına karşın, yeni yaratılmış bu dünya da
fiziksel bir dünya olarak kalır.

Yaratılıştan önce var olduğundan hiç söz etmez, krş. Mowinkel, *He That Cometh*, s. 420 vd.
F. A. Borsch, *Doğuda Ezeli İnsanlığı* olarak miolojik krallık teması ortaya çıkarmıştır, krş. *The
Son of Man in Myth and History*, s. 89 vd.

⁴⁴ Aynı eserde dünyanın kaçınılmaz boruluğu arkaik düşüncesine de yeniden rastlanmaktadır.
"Yaratılıştan çoktan yaşlandı., gençlik çağının gücünü çoktan gende bıraktı" (IV. Ezra 7:55).

⁴⁵ Eskatoloji'nin tarihini "bilgiler" hesaplayabilir. bkz. Daniel 9:22 vd, I. Hanok 10:12, 89,
90-17, II. Ezra 4:5, 14-11, vb. Krş. W. Bousset *Religion des Juifs*, 2. baskı, s. 283 vd, P.
Volz, *Eschatologie*, 2. baskı, s. 141 vd.

Şeytan figürü muhtemelen İran dualizminin etkisi altında gelişmiştir ⁴⁶ Her ne olursa olsun, karma bir dualizm söz konusudur çünkü Şeytan başlangıçtan itibaren Tanrı ile birlikte var olmaz ve ezelî ve ebedî değildir. Diğer yandan Yahve'yi bir mutlak gerçek butunculuğu yani bir *coincidentia oppositorum* olarak algılayan dana eski bir geleneği de hesaba katmak gerekir. Bu birlik içinde, bütün zıtlar, dolayısıyla "kötü" de bir arada var oluyordu (krş. § 59). Samuel'in meşhur örneğini hatırlatalım: "Bu sıralarda Rabbin ruhu Saul'dan ayrılmıştı. Rabbin gönderdiği kötü bir ruh ona sıkıntı çektiyordu" (I Samuel, 16 14). Diğer dâmlerde de görül-
düğü üzere "dualizm," hem dili, hem de geleneksel teolojî postulatlarını sorgulayan bir tinsel krizin ardından belirginleşir. Bu krizin sonuçlarından biri de, hayatın, gerçekliğin ve tanrısallığın olumsuz yönlerinin kişileştirilmesidir. O zamana dek, (zıtların gündüz/gece hayat/olum iyılık/kötülük, vb. birbirin izlemesine dayalı) evrensel süreçte bir an olarak algılanan şey, artık yahtır, kişileştirilir ve hem özgü, hem de yalnızca ona ait bir işlevle, özellikle de Kötülük işlevine donatılır (krş. § 195). Muhtemelen Şeytan, hem arkaik Yahve imgesindeki bir "bölünme"den (bu bölünme, tanrısallığın gizemi üzerine yürütülen düşünce çabasının sonucudur), hem de dualist İran öğretilerinin etkilerinden kaynak almıştır. Her ne olursa olsun, Kötülüğün kişileştirilmiş biçimi olarak Şeytan figürü Hıristiyanlığın oluşumunda ve tarihinde de önemli bir rol oynayacak, daha sonra da XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa edebiyatında sayısız dönüşüm geçiren ünlü bir kişilik haline gelecektir.

Eskhaton ve yeni yaratılış konusunda kıyamet kitapları tek bir anlayış sunmaz. Yazıcılar şimdiki zamanın afetlerini ve sıkıntılarını "doğum sancıları" veya "Mesinçi sancılar" olarak ifade etmek konusunda görüş birliği içindedir, çünkü bunlar Mesih'in gelişinden önce yaşanır ve onun gelişini haber verir. İşaya'da ve Sürgün sonrası peygamberlerde olduğu gibi, Mesih hep bir insan olarak kabul edilir, o, Tanrı'nın Halkı'nın kralıdır. ⁴⁷ Bir tek örnek verecek olursak, Süleyman'ın Mezmurları (MÖ I. yüzyılda yazılmış bir eser), "adaletsiz egemenleri" ezsin ve "Kudus ü putperestlerden temizlesin" diye, Davud'un oğlu Mesih'in gelişini hızlandırmak için edilen bir duayı nakleder (17 22-24): "O adil bir kraldır ve onun saltanatında haksızlık olmayacaktır, çünkü herkes aziz ve onların kralı Mesih olacaktır" (17 26 vd, 29, 30).

⁴⁶ Kur'an metinlerinde, Tanrı'nın yarattığı bir iyi, diğeri ise kötü iki ruhtan söz edilir (krş. § 223), bu öğreni Zurvanlîği çağrıştırmaktadır. § 213).

⁴⁷ Krş. Mowincke., *He That Cometh*, s. 280 vd. zengin bir kaynakça da sunmaktadır.

Bazılarına göre, Mesih'in krallığı hâlâ şimdiki eona aittir, bu krallık bir tur ara dönem, özellikle de bir *millennium* oluşturmaktadır ⁴⁸ Bu mesihçi krallık 400, 500 veya 1000 yıl sürecektir. Onu evrensel yargı günü ve dünyanın yıkılması izleyecektir. Bizzat Mesih de ölecek ve her şey ilk baştaki "sessizliğe" yani Kaos haline geri dönecektir (IV Ezra 7.28 vd⁴⁹), başka bir deyişle, yeni bir yaratış, diriliş ve ebedi mutluluk gelecektir ⁵⁰

Birçok metin Mesih'i ezeli ve ebedi varlıklar arasına, Hanok, İlyas ve Tanrı'nın Göğe çıkardığı diğer kişiliklerin yanına yerleştirir. Bazı Talmud kaynaklarına göre, Mesih doğduktan hemen sonra cennete veya İlyas'la birlikte Göğe saklanmıştı ⁵¹ *Oniki Patriarhın Ahdi* ve Kumran metinleri, biri din adamı diğeri kral ik. mesih'ten söz eder, ruhban sınıfından olan mesih diğerinden üstündür. *Levililerin Ahdi*, onun dinsel yönetiminde "tüm günahların yok olacağını" ve bizzat Onun cennet kapılarının açacağını ve Azizlere Hayat Ağacı'nın meyvelerinden yedireceğini" belirtir (18.9-12). Kısacası ruhban sınıfından olan mesih, ilk günahın tüm sonuçlarını iptal edecektir ⁵²

İsa'nın vaazının ve Hıristiyanlık atılımının da, Makkabüler isyanı ile ikinci Tapınağın yıkılması arasında görülen Yahudi mesihçi umutlarının ve eskatolojik spekülasyonların ayırt edici niteliğini oluşturan manevi mayalanmayla uyumlu olduğunu ekleyelim (krş § 224)

204 Ferisilerin Tepkisi. Tora'nın Yüceltilmesi— Gerek Yahudilikte, gerekse diğer geleneklerde, kıyamet görülen tarihin dehşetine karşı savunuyu güçlendiriyordu. Bilgi sahibi olanlar çağlarının felaketlerinde insana huzur veren bir öngö-

⁴⁸ Bu düşünce daha sonra Talmud spekülasyonlarında geliştirilecektir, krş Moore, *Judaism*, II, s. 375 vd

⁴⁹ Charles, *a.g.y.* II, s. 582

⁵⁰ *Sanhedrin* 99a, burada Talmud'daki farklı görüşler belirtmiştir; ayrıca krş Moore, *Judaism*, II, s. 375 vd.

⁵¹ Strack ve Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, s. 340

⁵² Ringgren, *La religion d'Israël*, s. 350. Mowinckel, *a.g.y.*, s. 382. Mesih çağı üzerine spekülasyonlar, milattan sonra ilk yüzyıllarda Talmudçu çevrelerde sürdü. Aynı motifler aralıksız yineleniyordu. Putperestlerin yok edilmesi, Yahudilerin zafarı Tanrı'nın müminleri ödüllendirdiği mutluluklar vb. bkz Moore, *Judaism*, II, s. 345 ve devamında sayılan kaynaklar. Bazı metinler, o gün bütün halkların tek Tanrı'nın, Yahve'nin tapınımlı kabul edeceğini ekler (Moore II, s. 371). Ama apokalips yazarlarının çok sevdiği *eschaton* tarihinin sapılabileceği nancı terk edilmiştir. Mesih, Tanrı'nın seçtiği anda gelecektir. O zamana dek müminler kefareti ödemeli, nedamet getirmeli ve Yasaya itaat etmelidir (a.g.y., II, s. 350 vd).

rünün işaretlerini görüp çözüyorlardı. Yahudi halkının durumu kötüleştikçe, şimdiki eonun sonuna yaklaştığı kesinlik kazanıyordu. Kısacası, dehşetin artması selametin yakınlığının habercisiydi. Gelecekte de tarihsel olayların yol açtığı acılara dinsel değer yüklenmesi birçok kez yinelenen ve ustalık bunu yapanlar yalnızca Yahudiler ve Hıristiyanlarla sınırlı kalmayacaktı.

Tarhın baskısı önünde bir kaçış ya da hayallerle beslenen bir iyimserlik değildir söz konusu olan. Kıyamet edebiyatı, özü ve kökeni tanrısal nitelikte, kutsal bir ilim oluştuyordu. Daniel'in yazının belirttiği gibi (2 20-22), "bilgelere hükmetti veren," Tanrı'dır, "derinlikleri ve gizleri ortaya seren, karanlıklarda olanları bilen O'dur." Efsanevi bir kişilik, başlangıç çağının örnek alınacak bilge ve peygamber imgesi olan Hanok,⁵³ artık çok popülerdir. O, Tufan öncesi kuşağın ve gökten kovulan meleklerin yargılanacağı günün çok yakında olduğunu önceden bilmişti. Şimdi yeni bir vahiy bildirmekte ve insanları nedamet getirmeye çağırmaktadır, çünkü ikinci yargı günü yaklaşmaktadır. Tıpkı Daniel gibi, Hanok da kutsal ilmi düşlerinde ve görülerinde edindir (1 Hanok, 13 8, 14 1; 83 1 vd, 93 1 vd). Onu göksel gizemlerle melekler tanıştırır ve esime yoluyla gökyüzünde yolculuklara çıkar (böl 12-36); orada İanni evrensel tarhın başından sonuna dek yazılı olduğu levhaları görmesine izin verir.

Zamanın başlangıcında Tanrı sofulukları ve görü yetenekleriyle isim yapmış bazı kişiliklere gizli ilmin perdesini açmıştı. Bu eğitim batını nitelikteydi, "mühür lüydü" başka bir deyişle kutsiyeti olmayanlara açık değildi. Daha sonra bazı sıradışı varlıklara da aktarıldı. Ama başlangıç dönemi zamanların sonu (*esknaton*) ile koşut olduğuna göre kutsal ilim şimdi yeniden ve yine sınırlı bir erginlenmişler topluluğuna vahyedilmektedir. 1 Hanok'ta (1 6), insanoglu erginlenmiş üpünün mükemmel örneği, "tüm gizlerin efendisi" olarak betimlenmiştir. Tahuna yerleştğinde, "hükmetin tüm gizleri onun ağzından fışkıracaktır."⁵⁴ En özgül nitelikleri hikmet ve akıldır.⁵⁵ "Gizli (kurtarıcı) ilim" izleğinin Helenistik çağda çok yaygın olduğunu (§ 209) ve tüm Gnostik okulların gerekçesini oluşturduğunu da (§ 229) ekleyelim.⁵⁶

⁵³ Rivayete göre, Hanok Tufan öncesi patnarlardan biriydi. "Tanrı yolunda yurudü, sonra ortadan kayboldü, çünkü Tanrı onu yanına almıştı" (Tekvin 5 24). Bu bölümün devamında okuyacağınız saurılar Hengel'in çözümlemelerine çok şey borçludur. *a.g.y.*, s. 204 vd.

⁵⁴ *A.g.y.*, 51 3.

⁵⁵ Diğer örnekler için bkz. Mowinkel, *a.g.y.*, s. 375 vd, 385 vd.

⁵⁶ Hindistan'da, erginleyici biçimde aktarılan gizli ilmin öğretisi Upanişadlar çağından beri bilginilmektedir, ama bu öğretiler özellikle Tantracı külliyatta gelişmektedir (krş. c. III).

Kıyamet kitaplarının yazarları, Gök te gizli ve insanların erişemediği bu Hikmet anlayışını alabildiğine geliştirmiştir.⁵⁷ Görüler ve esnme deneyimleri kıyamet külliyatında başat bir rol oynuyordu (Helenistik dünyanın diğer her yerinde olduğu gibi) Görüler ve esnmeler gerçek 'peygamber ve bilgi'nin doğruluğunun kanıtıydı. Üstelik esnme deneyimleri vahyedilmiş ilim külliyatını giderek zenginleştiriyordu. Daniel'in Kitabı, yalnızca evrensel tarihi keşfederken "Hanok gelenegi"ni sahiplenilen metinler görünür ve görünmez tüm dünyayı kucaklıyordu: yer ve gök coğrafyası, astronomi ve astroloji, meteoroloji ve up "Hanok anlatıları"na göre, kozmolojik gizemler Tanrı'nın eserinin hem gizlerini veriyor, hem de onu yüceltiyordu. Hengel'in de saptadığı gibi (I, s. 208) *hasidim* hikmet hocaları, Helenizme karşı, Ben Sıra'dan daha sert bir tartışmaya girmişti, çünkü temelde "kıyametin sırlarına ererek" Yunanlarınkinden daha üstün bir ilim sahibi olmuşlardı. Nitekim onların ilmi kozmosu, Tarihî ve göksel dünyayı olduğu gibi, *eshaton* anında insanın yazgısını da kapsıyordu; bu bilgiye mantıkla ulaşmaya olanak yoktu. Esnme yoluyla sağlanan görülerle veya erginlenme yoluyla ulaşılabilen batını butuncül ve kurtarıcı bir ilme ilişkin bu anlayış başka dinsel geleneklerde de bulgulanmaktadır ve antik Hristiyanlık tarafından da paylaşılacaktır.

Kıyamet kitapları dışında başka hiçbir Yahudi düşünce akımı Helenistik-Doğulu düşüncelerden bu denli yararlanmamıştır. Buna karşın kıyamet kitaplarının temelinde, yine de selamet tannine ilişkin Eski Ahitçi anlayış yatar.⁵⁸ Çok önemli bir tinsel olayla, özellikle de *bagdaştırmacılığın yol açtığı dinsel yaratıcılıkla* karşı karşıyayız. Nitekim ilk kıyamet kitaplarının yazarları olan *hasidim*ler, birçok *bagdaştırmacı* sistemden türemiş düşünceleri alıp özümsemişlerdir. Ama bu düşünceler Yahudiliği zenginleştirmiş ve çok güç bir dönemde Yahudi halkının umudunu ayakta tutmuştur. Zaten başka dinsel akımlarda da benzer bir süreç görülmektedir. "Esseniler" adı verilen *Hasidim* topluluğu, "Adalet Üstadı"nın önderliğinde cemaatin geri kalanından ayrılmış ve çölde manastır türü bir hayat sürdürmeye karar vermişti (§ 223). Essenilerin bu manastır örgütlenmesinin en yakın benzeri ise Yunan türü kapalı ve gizli derneklerdir. *Hasidim*ler içinden çıkmış ikinci grup olan Ferisiler bile, Yasa öğretmenleri içine birçok Helenistik düşünceyi katmışlardır.⁵⁹

⁵⁷ Krş. Hengel, I, s. 206 vd, II, 137, d.pnot 630

⁵⁸ Hengel c. I, s. 251

⁵⁹ Krş. Hengel, c. I, s. 312. Bkz. aynı yerde, Yahudilerin Doğulu-Helenistik kültürel çevreden aldıkları inanç ve düşüncelerin dokümanı

Sonuç olarak, Antiokhos Epiphanes'in kutsallığa saldınısı ve Makkabilerin zaferle sonuçlanan ayaklanması, Yahudiliğin gelecekteki yöneliş ve yapılarını belirlemiştir. Antiokhos yandaşlarını harekete geçiren "aşırı Tora karşıtlığı," "aşırı Tora yandaşlığı"na hız vermiş ve sonuçta Yasanın ontolojisini güçlendirmişti.⁶⁰ Tora, mutlak ve ezeli ve ebedi gerçek, yaratılışın makamı, örneğ. konumuna yükseltildi. Rabbî Simun ben Lakış'e göre (MS III. yüzyıl), dünyanın var olabilmesi İsrail'in Tora'yı kabul etmesine bağlıydı, yoksa dünya yeniden kaos haline geri dönecekti.⁶¹ Tora'yı oluşturan 248 buyruğun ve 365 yasağın her birine, kozmik bir anlam yüklendi. 248 organ ve 365 damarla yaratılan insan, kendi yapısıyla hem Tanrı'nın eserini (kozmos), hem de onun vahyini (Yasa) yansıtıyordu.⁶² Tora, mutlak gerçek olarak, hayat kaynağıydı. Hillel'in yazdığı gibi, "çok Tora olan yerde, çok hayat vardır."⁶³

Ama Tora'nın yüceltilmesi Yahudiliğin yazgısını kokten değiştirdi. Peygamberlerden (Nebîm) beri, "evrenselci" ve "ünkelci" eğilimler arasındaki gerilim, İbrani dînîselliği için uyarıcılık işlevi görmüştü. Bu keskin ve yaratıcı zıtlığın nedeni, esas olarak Vahy'in paradoksal niteliğiydi. Gerçekten de Tanrı'nın *tarih içinde yer alan*, yani *Yahudi halkıyla sınırlı* bir vahyinin hem *yalnızca* İsrail oğullarına ait, hem de *evrensel bağlamda geçerli* olduğu idari sürülüyordu. MÖ II. yüzyılın ikinci yarısında, diasporanın şaşırtıcı ge. işimi ve kısmen de dînî yayma çabaları sayesinde, Yahudilik *evrensel bir dîn* haline gelmek üzereydi. Ama Antiokhos'un saldınısına gösterilen tepki, "Tora'ya saplanıp kalma" adı verilen olguya yol açtı,⁶⁴ ama bu tür bir "saplanıp kalma" evrensel bir dînin gelişmesini engelleyici bir etken idi. Gerçi ulusal kimliğin savunulmasında belirleyici rolü Yasa oynuyordu, ama evrensel bir misyon bilinci gücü ve hak destekli bir milliyetçi akımın yanı sıra özgürce genişlemeydi. Zaten bu durum, Yahudi nebîm ruhuyla hareket eden ilk Hristiyan kı. isesinin

⁶⁰ Hengel, c. I, s. 292 vd. Eskatoloji, yani Helenizmle gürlen savaşın "ikinci cephesi," Tora'nın her alandaki varlığını sınırdayabilecek tek gücü, gerçekten de Tora sonunda hem tarihse. şimdiki zamana hem de kozmik niteliklere egemen olacaktı (a.g.y. s. 312).

⁶¹ R. Eliezer B. Hyrkanos (y. MS 100) şu sözleriyle ün kazanmıştır: "Eğer Tora olmasaydı, Gök ve Yer var olmazdı." Metni aktaran Hengel, c. I, s. 172. Başka kaynaklar için bkz. Moore *Judaism*, I, s. 266 vd., 450 vd.

⁶² İki yüzyıl sonra, Tantracılıktaki da benzer bir insan bükümlü kozmik sistem ve ritüel görülecektir, krş. c. III.

⁶³ *Pirke Abbot*, III, 7.

⁶⁴ Krş. Hengel, c. I, s. 312. Diasporada bile Tevrat'ın önceliği tartışmasız kabul ediliyordu. Alegorik yorumlar Kutsal Metinlerin açık anlamını geçersiz kılmıyordu ve Philo yasa ve yasak buyruklarını kabul ediyordu.

İsraioğullarının o denli nefret ettiği Samiriyeliler (Elçilerin İşleri 8 4 vd) ve kısa bir süre sonra da Antakya'nın Yahudi olmayan analisi içine (Elçilerin İşleri 11 19 vd) neden misyonerler gönderme kararı aldığını da açıklar "Tora'nın ontolojisinin yerini, Tanrı'nın tarih içindeki özgür ve kurtarıcı vahyinin, ulusal veya tarihsel nitelikteki sınırları artık tanımayan bir vahyin ifadesi olarak, Hristoloji" aldı ⁶⁵ Tora'nın değişmezliği ve yasacılığın zaferi eskatolojik umutlara da son vermişti "Kıyamet kitapları bile güderek yok oldu ve yenny Yahudi mistisizmi aldı" ⁶⁶

Yine de Yahudiliğin bakış açısından evrensel misyonun terk edilmesinin İsrail cemaatını kurtarmak için ödenmesi gereken bedel olarak görüldüğünü eklemek gerek. Sonuçta işin özü Yahudi halkının tarihsel sürekliliği idi. Yalnızca "milliyetçilik" değil, her şeyden önce "seçilmiş halk" kavramı çevresinde inşa edilmiş bir teoloji söz konusuydu. İsrail, Yahve tarafından seçilmişti, Onun halkıydı. Dolayısıyla Yahudi halkı Tanrı'nın iradesiyle kutsanmış bir tarihsel gerçekliği oluşturuyordu. Ulusal yabancılaşma bir tür döneklikle, yani doğrudan kendi kökeni tarafından kutsanmış etnik bir yapının kutsallığına yönelik bir saldırıyla, kufürle eşdeğerliydi. O halde Yahudi halkının birinci görevi tarihin sonuna dek, kamlığını tıç bozulmadan korumak, başka bir deyişle her zaman Tanrı'nın emrine amade kalmaktı.

* Hristoloji, Hristiyan ılatıyanında İsa Mesih'in kişiliğini araştıran, özellikle ondaki ilahî ve insanî doğaların niteliğini ve yapısını inceleyen bilgi dalıdır.

⁶⁵ Hengel, c I, s. 314.

⁶⁶ Agy, c I, s. 175.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 196 Yahudî halkının sürgünden sonraki yaşamı üzerine çok geniş bir külliyat oluşmuştur. Yakın tarihli bazı çalışmalar hatırlatılm. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels in persischen Zeitalter* (Tübingen, 1964). E. Bickerman, *From Ezra to the Last of Maccabees. Foundations of Post-biblical Judaism* (New York, 1962), I. L. Myres, "Persia, Greece and Israel" (*Palestine Exploration Quarterly*, 85, 1953, s. 8-22) Dinsel tarihe genel bir bakış için, bkz. Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville-New York, 1972) s. 330-390.

Deutero-İsaya ("İkinci İsaia") üzerine, bkz. P. E. Bonnard'ın son derece zengin eseri *Le Second Isaie, son disciple et leurs éditeurs (Isaie 40-68)* Paris, 1972.

İkinci İsaia'nın bazı bölümlerinde İran etkileri saptanmıştır. Örneğin İsaia 50-11 de, "ateş yakanlar"dan söz edilir, bu, Avesta'dakî *athraavan* terimiyle eşdeğerlidir. Kaynakça için bkz. David Winston, "Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran," (*HR* 5, 1966, s. 183-216), s. 187, dipnot 13. 44 ve 45 bölümlerde İran etkisi daha da belirgindir; bu bölümlerin "Keyhüsrev'in Sındırıncı" ve *Yasna*, 44 ile benzerliklerine dikkat çekilmiştir. Kış. Morton Smith, "Il Isaiiah and the Persians," *JAOS*, 83-84, 1963, s. 415-421 ve Winston'un saydığı kaynakça, s. 189, dipnot 17.

Kulun Şarkıları üzerine, bkz. I. Engnell, "The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in 'Deutero-Isaian'" (*Bulletin of The John Rylands Library*, 1948, s. 54-96), C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament* (Uppsala, 1950), J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (1951). C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1942-2 baskı, Londra, 1956) ve yorumu *The Second Isaiah* (Oxford, 1965), H. A. Rowley, *The Servant of the Lord* (Londra, 1952), S. Mowinkel, *He That Cometh* (New York, 1955), s. 187-260; W. Zimmerli ve J. Jeremias *The Servant of God* (2 baskı, Londra, 1965).

§ 197. Peygamber Hagay hakkında, bkz. Theophane Charry, O. F. M., *Agee-Zacharie-Malachie* ("Sources bibliques" d. zısı, Paris, 1969). F. Hesse, "Haggai" (*Rudolph Festschrift* içinde, 1961, s. 109-134), K. Koch, "Haggais unreines Volk" (*Zeit f. alttestamentliche Wissenschaft*, 79, 1967, s. 52-66).

Zekanya üzerine, kış. I. Charry, a.g.y., K. Galling, *Sandien*, s. 109-126; Otto Eissfeldt, *The Old Testament An Introduction* (İng. çev. Oxford-New York, 1965), s. 429-440 (zengin bir kaynakçayla birlikte, s. 429, 762).

Eskatolojideki gelişmeler üzerine, bkz. G. Hölscher, *Der Ursprung der Jüdischen Eschatologie* (Giessen, 1925); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter* (2 baskı, Tübingen, 1934); G. Fohrer, "Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie" (*Studien zur alttestamentlichen Prophetie* içinde, 1967, s. 32-58). Ayrıca bkz. § 198'de belirtilen kaynakça.

§ 198. Kutsal Kitapta Mesih anlayışları üzerine, bkz. H. Gressmann, *Der Messias* (Göttingen, 1929). A. Bentzen, *King and Messiah* (Londra, 1955, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*'un

[Zürih 1948] çevirisi), L. E. Browne, *The Messianic Hope in its Historical Setting* (1951) H. Ringgren, "König und Messias" (*Zeit f. alttest. Wiss.*, 64, 1952, s. 120-147) I. W. Manson, *The Servant-Messiah* (Cambridge 1952), S. Mowinckel, *He That Cometh*, s. 280 vd, Joseph Klausner, *The Messianic Ideas in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York, 1955), G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (1957). Ayrıca bkz. § 203'teki kaynakça Talmudcu anlayışlar için kış. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Mass., 1927, 1930, yeni baskı 1971), II, s. 349 vd, Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York 1971), s. 1-78.

Büyük doğu monarşilerinin kraliyet ideolojisi ile İsraililerde kurtarıcı -kral mitsel motifleri arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. G. Widengren, "Early Hebrew Myths and Their Interpretation" (S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship* içinde, Oxford, 1958 s. 149-203), s. 168 vd, aynı yazar, *Sakraler Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart, 1955) s. 30 vd.

§ 199. Pentatek'in yazımının anı oldukça karmaşıktır, gündemdeki sorunlar ve kaynakça için, bkz. O. Eissfeldt, *The Old Testament*, s. 155-240 kış. a.g.y., s. 241-300 en eski tarihsel kitapların (*Hoşea, Hakimler, Samuel, Krallar* metin çözümlemeleri).

Ezra ve Nehemya'nın zamandır birçok sorunu beraberinde getirmektedir. bkz. J. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (Londra, 1947) aynı yazar, *The Building of the Second Temple* (Londra, 1958), A. Gelston, "The Foundations of the Second Temple" (VT 16 1966, s. 232 vd); H. Rowley "The Chronological Order of Ezra and Nehemia", *The Servant of the Lord* içinde Londra 1952, s. 131 vd) aynı yazar, "Nehemiah's Mission and its Historical Background" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 37, 1955 s. 528 vd); H. Cazelles, "La Mission d'Esdras" (VT 4, 1954, s. 113 vd) S. Mowinckel, *Studien zur dem Buche Ezra-Nehemia*, I-III (Oslo, 1964-65), F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Neuchâtel, 1967) Kellermann'a ve onun ardından Morton Smith'e göre, Ezra Nehemya'dan öncedir kış. U. Kellermann, *Nehemia Quellen, Ueberlieferung und Geschichte* (*Zeit f. Alttest. Wiss.*, Beihefte 102 Berlin, 1967), aynı yazar "Erwägungen zum Problem der Esradatierung" (*Zeit f. Alttest. Wiss.* 80, 1968, s. 55 vd), Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York ve Londra, 1971), s. 120 vd Metnin tarihi için bkz. O. Eissfeldt, s. 541-559.

Dışlayıcılar (veya "milliyetçiler") ile bağdaştırmacılar (veya "evrenselciler") arasındaki karşıtlık, Ezra ve Nehemya'nın peygamberlikleri sırasında belirginleşir. Gerçi tutusaklık döneminde önce de bir karşıtlık söz konusuydu, ama Ezra ve Nehemya'nın zamanında siyasi bir niteliğe büründü.

Yunus'un (Yona) IV yüzyılda yazılmış küçük kitabı, "evrenselci" eğilimi çok güzel yansıtmaktadır. Tanrı peygamberi Ninova'ya göndererek sakinlerin günahları yüzünden kentini yok edileceğini bildirir. Ama N. novalar nedamet getirince Yahve cezadan vazgeçer. Başka bir deyişle, *Yahve tüm halklar için kaygılanır*. (Bazı yazarlar Ru'ün kitabında da aynı düşüncenin izlerini bulur). Ama "evrenselci" nitelemesi (dinsel, kültürel, ırksal) asimilasyon yandaşları için de kullanılabilir. Daha krallık zamanında yaygınlaşmış bu bağdaştırmacı eğilim doruk noktasına Helenistik çağda çıkacaktır.

§ 200. Helenistik çağda Filistin tarihi için, bkz. S. Liberman *Greek in Jewish Palestine* (New York, 1942), aynı yazar, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York, 1950), F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* c. I (*De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*) 1952. Mükemmel bir toplu bakiş için, Victor Tcherikover *Hellenistic Civilization and the Jewss* (New York, 1970; İbrance den çeviri). Ayrıca bkz. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (3 baskı, 1952; yeniden baskı, New York, 1961), bölüm VI: "Hellenism and the Jews" (s. 210 vd), Samuel K. Eddy, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B.C.* (University of Nebraska Press, Lincoln, 1961), özellikle s. 183-256.

Dinsel tarih için, W. Bousset ve H. Gressmann'ın, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3 baskı (Tübingen 1926, yeni baskı, 1966) başlıklı kitabı, hâlâ tüm değerini korumaktadır. Martin Hengel'in *Judentum und Hellenismus* adlı eserinde (1968, 2 baskı, Tübingen, 1971) biz alıntılan İngilizceden çevirden yapıyoruz. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 cilt, Philadelphia 1974) sorun parlak bir biçimde işlenmiştir. Marcel Simon ve André Benoit sorunu mükemmel bir sentez içinde sunmuş ve iyi bir kaynakçayla desteklemişlerdir. *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin* (Paris, 1968).

Morton Smith Filistin'de, gerek Kudüs (MÖ 320'den 290'a ve daha sonra MÖ 218'den 199'a kadar bir Yunan garnizonu bu kentte kalmıştır) gerekse köylerdeki Yunan etkisinin esikliğini ve önemini sergilemiştir (*Palestinian Parties*, s. 57 vd). Martin Hengel ek bir belge külliyatı sunmaktadır. bkz. *Judaism and Hellenism*, I s. 6-106, II, s. 2-71 (böl. I Siyasal ve ekonomik bir güç olarak erken dönem Helenizmi, bölüm II Filistin'de bir kültürel güç olarak Helenizm ve Yahudiler üzerindeki etkisi).

Hikmetin (*hokma*) küselleştirilmesi ve Doğulu hikmet külliyatıyla benzerlikler konusunda, bkz. W. Schenke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation* (Krisuana, 1913); F. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel, 1929); W. Baumgartner "Die israelitische Weisheitsliteratur" (*Theologische Rundschau*, 5, 1933, s. 258-288); J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Giesse, 1933); H. Ringgren, *Word and Wisdom* (Lund 1947); W. F. Albright, "Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew wisdom" *Wisdom in Israel and the Ancient Near East* içinde, *Vetus Test* ek., 3, Leiden, 1955 s. 1-15; G. von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville ve New York, 1972, Alm. baskı 1970 tarihli), H. Conzelmann, "The Mother of Wisdom" (*The Future of Our Religious Past* içinde, yay. haz. J. M. Robinson, Londra ve New York, 1971 s. 230-243), Hengel, I s. 153 vd, II, s. 97 vd.

§ 201. Vaiz üzerine, bkz. J. Pedersen, "Scepticisme, sraélite" (*RHPR*, 10, 1930, s. 317-370), R. Gordis, *Koheleth: The Man and His World* (New York, 1951), K. Galling, *Die Krisis der Aufklärung in Israel* (Mainzer Universitätsreden, 1952). H. L. Ginsburg, *Studies in Koheleth* (New York, 1960), H. Gese, "Die Krisis der Weisheit bei Koheleth" (*Les Sagesse du Proche Orient Ancien. Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg* içinde, Paris, 1963, s. 139-151), O. Lo-

retz, *Qoheloth und der alte Orient* Freiburg, 1964), M. Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheloth" (*Biblica* 33, 1952 s. 30-52), aynı yazar "Qoheloth and Recent Discoveries" (*Eiblica*, 42, 1961, s. 359-366), David Winston, "The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony" *HR* 11, 1971, s. 185-202) R. Braun, *Qoheloth und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie* (Beihfte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 130, Erlangen, 1973), M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I s. 115-129 ve kayıtlı kaynakçalar, c. II, s. 77-87 (dipnot 51-162) Metnin tarihsel çözümlemesi için, bkz. Eissfeldt, *The Old Testament*, s. 491-499

Ben Sira hakkında, bkz. G. H. Box ve W. O. F. Oesterley'in yorumu çevirisi R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoeigrapha of the Old Testament* içinde (Oxford, 1913), c. I 268-517 O. Eissfeldt, a.g.y. s. 595-599'da metnin tarihsel çözümlemesi ve zengin bir kaynakça. Bizim yorumumuz Martin Hengel, a.g.y. c. I, s. 130-155, II, s. 88-96'ya çok şey borçludur

Ben Sira'nın görüşünü Stoacı yaklaşımlarla, öncelikle de dünyanın ve insan varoluşunun Tanrı tarafından belirlenen bir kadere göre geliştiği inancıyla (krş. § 184) belki bir benzerlik içermektedir. Ayrıca Ben Sira, kozmos içinde bir akılcı, güç, yani anlansallık bulunduğu düşüncesinde de Stoacılarla ortakır, krş. M. Pohlenz, *Die Stoa* (2 baskı, Göttingen, 1964) I, s. 72 Zenon felsefesi Eski Ahit düşüncesiyle birçok ortak noktası bulunan bir Sami dinsel bakış açısının ürünüdür, krş. Pohlenz, c. I, s. 108 Bu nedenle Ben Sira ve Aristobulos'tan Philon'a kadar Yahudilerin Stoacı düşünceleri asimile etmesi, aslında bir Doğu mirasını yeniden benimsemeleriyle, krş. Hengel, c. I, s. 149, 162 Bunlarla birlikte Yunan etkilerinin önemi abartılmamalıdır Ben Sira'nın meşhur 24 bölümü ile İsis aretalojileri (mucizebilim) arasındaki koşulluklar uzun süredir bilinmektedir W. L. Knox, "(Hikmetin) İsis'in çizgilerini andıran bir Suriye Astarie'sine şaşırtıcı yakınlığı"na dikkat çekmişti (krş. "The Divine Wisdom," *Journal of Theological Studies*, 38, 1937, s. 230-237, alıntılanan bölüm s. 235'tedir). Ayrıca krş. H. Ringgren, *Word and Wisdom* s. 144 vd., H. Conzelmann, "The Mother of Wisdom" (J. M. Robinson, *The Future of Our Religious Past* içinde, Londra, New York, 1971, s. 230-243, Hengel c. I, s. 158 vd., II, 101 vd. (ek kaynakça dipnot 331) İsis tapınının III yüzyılda Kudüs'te bulunması ve Yahudi Hikmet okullarının İsis-Astarte aretalojisini tanırsa, Hikmete dönüştürmüş olmaları da olanaksız değildir, krş. Hengel, c. I, s. 158 Ama daha önce de belirttiğimiz gibi Hikmet, Tanrı'nın eşkarısı değildir, onun ağzından çıkar Bkz. W. Schencke, *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation*; J. Fichtner, *Die Altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, aynı yazar, "Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheit literatur" (*Theologische Literaturzeitung*, 76, 1951, s. 145-150), J. M. Reese *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Roma, 1970), B. L. Mack, *Logos und Sophia Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen, 1973)

MÖ III yüzyıla MS II yüzyıl arasında yalnızca Doğu'da-Helenistik dünyada değil Budist ve Hindu Hindistan'da da benzer anlayışların bulunduğu hanrılmakta yarar var En üstün kuruluş aracı olarak "İlmin, ırfanın" (*prajñā, jñāna*) dinsel ve mitolojik kişileştirilmesine tanık olunur Bu süreç gerek Hindistan'da gerekse Hristiyan Avrupa'da ortaçağ boyunca da devam eder (krş. c. I.1)

Çok görkemli ve antik çağda benzerine rastlanmamış bir çaba olan Pentatek'in çevrilmesi, doğrudan Yunanca yazılan bir Yahudi kálhyatına olarak tanınmış. MÖ 175-170'te ilk Yahudi "filozofu" Anstobulos genç hükümdar VI. Ptolemaios Philomator'a yönelik eğitici ve din savunucusu bir eser yazdı. Kitabın korunabilmiş parçalarından hareketle yazarın gözü pek bir kuramı ari sürdüğü sonucuna varılabilir, bu kuram daha sonra sık sık yeniden işlenecektir. Tora'da d ile getirildiği biçimiyle Yahudi öğretisi tek gerçek felsefedir. Pythagoras, Sokrates ve Platon onu biliyorlardı ve ilkelerini alıp kullanmışlardır. Yunan şairler ve filozoflar "Zeus"tan söz ederken, gerçek Tanrı'ya gönderme yaparlar. "Çünkü tüm filozoflar Tanrı hakkında kutsal anlayışlara sahip olmak gerektiği konusunda hemfikirdir ve bu bizim cemaatımız açısından en üst düzeyde önem taşır" (aktaran Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 13, 12 7 vd.). Bununla birlikte Musa'nın hikmetinin tanrısal kökeni nedeniyle Yunan İlahi öğretislerinden çok üstün olduğu açıklanır, kış. Hengel, I, s. 163 vd ve II, s. 106-110, dipnot 375-406'da sayılan referanslar.

Aristaeos'un Mektubu'nun yazarı kısa süre sonra Tora'daki Tanrı düşüncesini Yunan tanrı anlayışıyla (yani "evrenselci" anlayışla) özdeşleştirme eğilimini daha da açık bir biçimde ifade eder. Yunanlılar ve Yahudiler "Zeus veya Dis gibi farklı adlar verseler de, evrenin efendisi ve Yaratıcısı olan aynı Tanrı'ya taparlar" (Arist., 15-16). Felsefe eğitim almış Yunanlar uzun süredir tektanrıcılığı vaaz etmektedir. Yazar Yahudilikle Yunan felsefesinin benzer olduğu sonucuna varır. Bkz. M. Hadasın İngilizce çevirisi ve yorumu *Aristaeos to Philocrates Jewish Apocryphal Literature* (New York, 1951) ve A. Felletier'in yayımı *Lettre d'Aristee à Philocrate* (Sources Chrétiennes 89 Paris, 1962), kış. V. Ichniokover, "The Ideology of the Letter of Aristaeos" (*Harvard Theological Review*, 51, 1958, s. 59-85), Hengel, c. I, s. 264 II, s. 176.

§ 202. IV. Antiochos Epiphanes ile Pompeius dönemleri arasındaki Filistin tarihi için, bkz. daha yukarıda, § 200'de sayılan kaynakça. Şunları ekleyin: E. Bickerman "Un Document relatif à la persécution d'Antiochus IV Epiphanes" (*RHR* 115, 1937, s. 188-221), aynı yazar, *Der Gott der Makkabäer* (Berlin, 1937), aynı yazar, "Anonymous Gods" (*Journal of the Warburg Institute*, 1, 1937-38, s. 187-196). B. Nazar, "The Tobiaids" (*Israel Exploration Journal*, 1, 1957, s. 137-145, 229-238). J. A. Goldstein, "The Tales of the Tobiaids" (*Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults Studies for Morton Smith içinde*, c. III, Leiden, 1975, s. 85-123).

Antiochos'un baskıları ve kurtuluş savaşı için, bkz. dipnot 31'de belirtilen kaynaklar. Sonuç olarak, Antiochos'un yapmak istediği –ve esin kaynağını da aslında Helen dostlarının oluşturduğu– "reform," Kudüs ü bir Yunan polis me dönüştürmeyi amaçlıyordu, kış. Hengel, c. I, s. 278. *Makkabäer in Kitapları*'nın en son çeviren ve yorumları F. M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, 2 baskı (Paris, 1949), s. Zeilin, *The First Book of Maccabees* (New York, 1950); aynı yazar, *The Second Book of Maccabees* (1954), J. G. Bunge *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* (Bonn, 1971). Eski çözümler ve kaynakçalar: Fissfeldt, *The Old Testament*, s. 576-582-771.

Yahve'nin Yunan tanrı anlayışlarıyla özdeşleştirilmesi hakkında bkz. Hengel, c. I, s. 261 vd., şu incelemeyi ekleyin: Marcel Simon, "Jupiter Yahvé. Sur un essai de théologie pagano juive" (*Numeri*, 23, 1976, s. 40-66). Yunan yazarların ilk tanrı hikayelerinin –Abderalı Hekataios, The-

ophrastus, Megasthenes, Soli'l. Klearkhos- Yahudileri bir "filozoflar" halkı olarak sunduğunu eklemekte yarar var, bkş. Hengel I, s. 255 ve devamında kaynakların çözülmesi

O Plöger, Hasidimlerin uzun bir tarihi olduğunu göstermiştir III yüzyılda bulgularan hareketin Pers egemenliğinde başladığı varsayılabilir, bkş. *Theocracy and Eschatology* (Oxford, 1968), s. 23 vd, 42-52 Hasidimler üzerine, bkz. Hengel, I, s. 175 vd, II, s. 118 vd

Yahudi kıyamet metinleri üzerine, bkz. W. Bousset, *Die Jüdische Apokalypth* (Berlin, 1903), P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, 2. baskı (Tübingen, 1934), H. H. Rowley *The Relevance of Apocalyptic*, 3. baskı (Londra 1950) aynı yazar, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londra, 1957), S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic Its Origins and Growth* (Londra 1952) Rudolf Mayer *Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn, 1956), D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londra, 1964) H. D. Betz, "Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalypth" (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63, 1966, s. 391-409); Hengel a.g.y., I, s. 181 vd

Daniel'in Kitabı hakkında, bkz. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford, 1929) W. Baumgartner "Ein Vierteljahrhundert Danieforschung" (*Theologische Rundschau*, 11, 1939, s. 59-83, 125-144, 201-228); L. S. Ginsburg, *Studies in Daniel* (New York, 1948); A. Benzen *Daniel* (2. baskı, Tübingen, 1952), O. Eissfeldt, a.g.y., s. 512-529 (zengin kaynakça, s. 512-513, 768-769); André Lacoque, *Le Livre de Daniel* Neuchâtel-Paris, 1976)

Vaticinia ex eventu üzerine, bkz. E. Osswald "Zum Problem der vaticinia ex eventu" (*Zeit. f. d. Altestamentliche Wissenschaft*, 75 1963, s. 27-44)

Daniel'in Kitabı'ndaki İran etkileri üzerine, bkz. I. W. Swain, "The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire" (*Classical Philology*, 35, 1940, s. 1-21) David Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of Evidence" (*HR* 5 1966, s. 187-217), s. 189-192 Doğu etkileri sorunu Hengel, c. I, s. 181 ve devamında tartışılmıştır. Birçok üzeğin daha önce Peygamberlerde de görüldüğünü vurgulamakta yarar var

"Büyük Yıl" hakkında, bkz. Eliade *Le Mythe de l'Eternel Retour* (yeni baskı 1969), s. 65 vd, B. L. von Waerden, "Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr" (*Hermes*, 80, 1952, s. 129-155)

Dört krallık ve dört hayvan üzerine, bkz. H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four world Empires in the Book of Daniel* (Cardiff, 1935), s. 161 vd W. Baumgartner, "Zu den vier Reichen von Daniel 2" (*Theologische Zeitschrift*, 1, 1945, s. 17-22); A. Caquot, "Sur les quatre Bêtes de Daniel VII" (*Semitica*, 5, 1955, s. 5-13)

§ 203. Dünyanın sonu sendromu üzerine, bkz. Eliade *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 133 vd Ayrıca bkz. § 202'de belirtilen kıyamet kitapları kaynakçası ve T. F. Gasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs* (Londra, 1961)

Bedenlerin dirilişi üzerine, bkz. R. H. Charles, *Eschatology* (1899 yeni basım, New York, 1963) s. 78 vd, 129 vd, 133 vd, A. Nicolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer*

Umwelt (1944), E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life* (1946) R. Martin Achard *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (1956), K. Schubert, "Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit" (*Bibische Zeitschrift* 6, 1962, s. 177-214)

İran dırılış öğretisi MÖ IV yüzyılda açıkça bulgulanmıştır. krş Theopompos (F. Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker* 115 F 64) ve § 112

Eski Ahit apokrif metinleri ve sözde-epigrafları R. H. Charles ve çalışma arkadaşları tarafından, *Apocrypha and Pseudepigrapha* adlı eserin 2. cümünde çevrilmiştir (Oxford, 1913) IV Ezra, I. Hanok, Süleyman'ın Mezmurları Oniki Patriarkın Ahdi ve Baruh'un Süryanice Kıyamet Kitabı isimli metinlerde bu çeviriyi kullandık. Ayrıca, J. I. Mülak, *The Books of Enoch* (1976) ve Pierre Bogaert, *L'Apocalypse synaïque de Baruch* da I-II (1969) başvurduk. Ayrıca bkz. A. M. Denis, *Introduction aux Pseudoépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leiden, 1970).

"İnsan Oğlu" üzerine bkz. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946), s. 40 ve devamındaki kaynakça, şunları ekleyin: S. Mowinkel *He That Cometh*, s. 346-450, C. Colpe, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* içinde, VIII, s. 418-425, J. Coppens, *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VIII dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Bruges-Paris, 1961) F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (Philadelphia 1967) "İnsan Oğlu" deyiminin Yeni Ahit tek. anlamları için, bkz. § 221

Şeytan üzerine, krş. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* s. 332 vd., Runggren, *Word and Wisdom*, s. 169 vd. (kaynakçayla birlikte), Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Kopenhagen, 1948), B. L. Randel ni, "Satana nel 'Antico Testamento" (*Bibbia e Oriente* 5, 1968, s. 127-132)

Hanok'un göğe çıkışı hakkında, krş. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Uppsala, 1950), s. 36 vd.

Yeni Ahit'e gönderme yapan Talmud metinleri ve midraşım [H. L. Strack ve] P. Billerbeck tarafından çevriliip yorumlanmıştır. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraş*, I-VI (Münih, 1922-1961)

Apokrif metinlerde ve sözde epigraflarda İran etkileri üzerine, bkz. D. Winston, "The Iranian Component," s. 192-200

§ 204. Tanrı'nın dehşetine karşı savunı olarak kıyamet kitapları üzerine, bkz. Elade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* s. 133 vd.

Hanok anlatıları üzerine, bkz. P. Grelot, "La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible" (*Recherches de Science Religieuse* 46, 1958, s. 5-26, 181-210), aynı yazar, "La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales" (*RB* 65, 1958, s. 33-69), aynı yazar, "L'escatologie des Esséniens et le Livre d'Hénoch" (*Revue de Qumran*, I 1958-59, s. 113-131) J. I. Mülak, "Problèmes de la littérature hénocque à la lumière des fragments araméens de Qumran" (*Harvard Theological Review*, 64, 1971 s. 333-378)

Fensiler hakkında, krş. W. L. Knox, *Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity II The Contact of Pharisaism with Other Cultures* (Londra, 1937) ve özellikle I. Finkelstein, *The Pharisees*, I-II (1938, 3. baskı, Philadelphia, 1962) Ayrıca bkz. Hengel, a.g.y., I, s. 169-175

("Wisdom and Torah in Pharisaic and Rabbinic Judaism"), J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70* c. -1.1 (Leiden 1971) ve W. B. Davies, *Torah in the Messianic Age and for the Age to Come* (Journal of Bibl. Lit. Monograph Ser. 7 1952,

Yahudilerin din yayma çabaları üzerine, bkz. W. Braude, *Jewish Proselyting* (Brown University Studies VI, Providence, 1940) ve Hengel, c. I, s. 168 vd (en son kaynakçayla birlikte)

Hengel haklı olarak, Yahudiliğin en büyük tarihse, etkaye Helenistik çağ ve Roma döneminde enişğini belirtmektedir "Selefkilere karşı gınışilen kurtuluş savaşı ve Roma'ya karşı yürütülen zorlu mücadele, büyük olasılıkla anlık dünya içinde benzersiz olaylardır" (I, 309) Daha sonra İkel Hristiyanlık tarafından taklit ediliş sürdürülecek din yayma çabasının da başka bir örneği yoktur. Bununla birlikte "Tora'nın ontolojisi" ve Ferisilerin katı yasacılığı, bir yandan din yayma atılımının durmasına, diğer yandan da Hristiyanlık karşısındaki trajik anlaşırsızlığa yol açtı. Küçük Yahudi-Hristiyan cemaat büyük zorluklarla ve yalnızca Tora'ya uyarak Filistin'de kalmayı başardı. Helenistik-bagdaşınmacı dönemlik suçlaması, bugün bile Pavlus hakkındaki Yahudi yorumlarını etkilemektedir (Hengel, c. I, 309, J. Klausner, L. Baek ve H. J. Schoeps gibi isimleri örnek verir. Krş. c. II, s. 205, dipnot 3.5) Örneğin H. J. Schoeps'e göre, Pavlus "babalarının imanına yabancılaşmış bir diaspora Yahudisidir" (Paul, Londra, 1961, s. 261). Hengel bu bölümü alıntı larken, Tora'nın bu kadar katı ve Peygamberlerin mesajından bu denli uzak, yalnızca din savunusuna yönelik anlaşılmasının, İncil'deki evrensel eskatolojik açıklamayla bağdaştırılmasının olanaksızlığını ve bu nedenle herhalde görmezden gelindiğini belirtmiştir (a.g.y., s. 309). Tora savunucularına göre ise, Hristiyanlar MÖ 175-164 arasında insanları din değiştirmeye ve asimilasyona iten Yahudi dönemlerine benziyorlardı (a.g.y., s. 314).



HELENİSTİK ÇAĞDA BAĞDAŞTIRMACILIK VE YARATICILIK: SELAMET VAADI



203. *Mysteria* Dinleri— Daha önce de belirttiğimiz gibi (§ 184 , selamet vaadi Helenistik dinlerin yeniliğini ve başlıca özgül çizgisini oluşturur. Gerçi öncelikle bireysel selamet söz konusudur, ama hanedan tapımları da benzer bir amaç güder.¹ Ölüme ve dirilişe maruz bırakacaklarına inanılan tanrılar, insana polis'lerin koruyucu tanrılarından daha yakındır. Onların tapımı az çok gelişkin bir erginlenme (soru-cevaplı d.n dersleri, ayınlar, batını öğretim) içeriyor, bunun ardından yeni aday gizli cemiyete kabul ediliyordu. Bir *mysteria* cemiyetine aidiyet başka gizli kardeşlik birliklerle kabul edilmeyi asla engellemiyordu. O çağdaki tüm diğer ünsel akımlar gibi selamet umudu bağdaştırmacılığın etkisi altında gelişmişti.

Gerçekten de ünsel bağdaştırmacılık dönemin egemen rengidir. Hattıyanamayacak kadar eski zamanlara ait ve çok sık bulgularan bir gorungü olarak bağdaştırmacılık, Hitit, Yunan, Roma dinlerinin oluşumunda İsrail dininde, Mahayana Budizmde ve Taoculukta önemli bir rol oynamıştı. Ama Helenistik çağda ve Roma döneminde bağdaştırmacılığın ayrıt edici özelliğn, çapının genişliği ve şaşırtıcı yaratıcılığı oluşturuyordu. Hiçbir yıpranma veya kısırılık sergilemeyen bağdaştırmacılık her türü ünsel yaratıcılığın temel koşulu haline gelmiş gibidir. Sürgün sonrası Yahudilikte bağdaştırmacılığın önemini görmüştük (§ 202). İlerde, İran dinseliliğinin bazı yaraumlarında da benzer bir süreç saptayacağız (§ 212). İlkel Hristiyanlık da bağdaştırmacı bir ortamda gelişti. Gerçi bızı ilgilendiren dönemde bir tek tanrı, yalnızca Serapis ık. tanrısal figürün bilinçli kaynaştırılmasının sorucudur. Ama yalnızca birkaç örnek verecek olursak Yunan Doğu *mysteria*ları eskatoloji ve kıyamet spekülasyonları hükümdar tapımları bağdaştırmac. düşüncenin gücünü ve önemin. yansıtır.

¹ Örneğin geleneksel bir tanrının, hanedanın koruyucu tanrısı konumuna yükseltilmesi. Selefikler için Apollon, Lagos hanedanı için Zeus, Athalidler için Athena. Hükümdarların tanınlaştırılması ve bağdaştırmacı devlet tapımları da -örneğin Ptolemaios hanedanı egemenliğindeki Mısır'da Serapis tapımı- aynı hedefe yönelikti.

Selamet vaatlerinin tanrıça Tykhe'nin ("Tahh", Latince'de Fortuna) urkütucu saygınlığını bertaraf etmeye çalıştığı söylenebilir. Kaprisli ve ne yapacağı öngörülemez bir tanrıça olan Tykhe, şans gibi şanssızlık da getirebilir; *anangkē* ("gereklilik") veya *heimarmenē* ("kader") olarak tezahür eder ve gücünü özellikle, örneğin İskender gibi, en büyük insanların hayatında gösterir.² Kader, sonunda yıldızlara bağlı kadercilikle birleştirildi. Bireylerin varoluşu kadar, kentlerin ve devletlerin ömrü de yıldızlar tarafından belirlenmektedir. Bu öğreti ve onun ilkelerini uygulayan astroloji, Babilîlerin yıldızların hareketine uygulanan gözlemlerinin etkisiyle gelişti. Gerçi mikrokozmos-makrokozmos denkliliği kuramı Mezopotamya'da (§ 24) ve ayrıca Asya dünyasında uzun süredir biliniyordu. Bununla birlikte şimdiki insan kendisini kozmik ritimlerle uyumlu hissetmekle kalmıyor, yıldızların hareketleri tarafından belirlendiğini de keşfediyordu.³

Bu kötümser anlayış ancak bazı tanrısal varlıkların Kader'den bağımsız, hatta ondan üstün olduğu inancı sayesinde gözden düşürülebilir. Bel, Tahhın Efendisi, Fortuna rector, ilan edilir. İsis *mysteria*'larında tanrıça erginlenen kişiye, ömrünü kadenn belirlediği sınırdan öteye uzatabileceği güvencesi verir. İsis ve Osiris Övgülerinde, tanrıça şunu ilan eder: "Ben Kader'i fethettim ve Kader bana itaat ediyor." Üstelik Tykhe (veya Fortuna) İsis'in unvanlarından biri olur.⁴ Birçok *mysteria-sophia*'cı ve Hermesçi metin, erginlenenlerin artık kaderin belirleyiciliğinden kurtulduğuna güvence vermektedir.⁵

Eleusis *mysteria*'ları yalnızca *telestēron*'da* ve belirli bir tarihte yapılan erginlenme töreninden (krş. § 97) farklı olarak diğer selamet dinlerindeki erginlenmeler herhangi bir yerde ve herhangi bir tarihte gerçekleştirilebiliyordu. Tüm bu

² Krş. Tam, *Hellenistic Civilization*, s. 340.

³ Stoacılar astrolojik ahlakdışıcılığı düzeltmeye çalışmıştır; onlar Kader'i, ahlaki hesaba katan bir Takdir-i ilahî olarak yorumluyorlardı, nitekim gezegenleri de Takdir-i ilahî yaratmıştır. Diğer yandan Babilîlerin yaptıkları astronomik hesaplamaların ardından, dünya tanhının, gezegenlerin hükmettiği dönemlere ve kizlere ayrıldığını da belirtmek gerek. Bu yeni kozmik-tarihsel bakış bazı eskatoloji, spekülasyonların da esin kaynağı oldu. (örneğin Yahudi kıyamet kitapları, § 202, Augustus'un iç savaşların sonunda kurduğu Altın Çağ vb.)

⁴ Krş. A. D. Nock, *Conversion*, s. 101-288-289, J. Bergman, "I Overcome Fate, Fate Harkens to Me," s. 39 vd.

⁵ Krş. Nock, *ag y*, s. 102. İsis'e hizmet edip, onurlandıranlar üzerinde Şans'ın (*casus infortunatus*) gücü kalmamıştır (Apuleius, *Met.* XI, 15). Gnostikler artık *fatum*'un tutsağı değildir (Lactantius *Institutiones*, II, 16) çünkü ruh (*noûs*) hem Kader'in (*heimarmenē*), hem de Yasanın efendisidir (Corp. Herm., 12, 9).

* *Telestēron*: Erginlenme odası veya sırlar odası. y'n.

erginleyici tapımlar, düzenlenişleri bazı örneklerde yüz yıldan daha geriye uzanmasa bile, hatırlanamayacak kadar eski çağlardan beri var oldukları iddiasındaydı. Gerçi bu, Helenistik çağın ve Roma döneminin *Zeitgeist*'ine özgü bir kaap ifadedir, ama ileride göreceğimiz gibi, selamet dinleri bazı arkaik dinsel unsurları yeniden güncelleştirmektedir. Dionysosçuluk dışında tüm *mysteria*'lar Doğu kökenlidir. Frigya (Kybele ve Attis), Mısır (İsis ve Osiris), Fenike (Adonis), İran (Mithra). Ama Helenistik çağda ve özellikle de imparatorluk döneminde bu Doğu tapımları artık etnik bir niteliğe sahip değildi. yapıları ve içerdikleri soteriyolojik evrenselci hedeflere yönelme iddiasındaydı. Kamuya açık tapımlarının büyük bölümü bilinmektedir, gizli ritüeller yani sözcüğün gerçek anlamında erginlenme konusunda bütünüyle, birkaç kısa ve çözümlenmiş, güç bilgisi sınırlıdır.

Erginlenme adayının törenler sırasında göreceği ve duyacağı her şeyle ilgili gizleri saklamaya yemin ettiği biliniyor. Daha sonra tapımın köken mitini anlatan kutsal tanrı (*hieros logos*) öğretiliyordu. Aday muhtemelen bu miti önceden biliyordu, ama bu kez ona yeni batını bir yorum aktarılıyordu, bu da tanrısal dramının gerçek anlamının açıklanmasıyla eşdeğerliydi. Erginlenmeden önce bir çile ve perhiz dönemi yer alıyor, aday bundan sonra kutsal su ile yıkanıp arınıyordu. Mithra ve Attis *mysteria*'larında üzeri ızgarayla örtülmüş bir çukurun üstünde boğalar ve koçlar kurban ediliyordu. Hayvanların kanı çukurun içindeki adayın üzerine damlıyordu. Aday yapılan ritüelle, tanrının ölümlü ve dirilmesi (ya da yeniden doğması) çevresinde eklemlenmiş ve daimi tören usullerini de belirleyen bir senaryoya henüz tam aydınlatılmamış bir biçimde katılıyor. Kısacası, erginlenme töreni bir tür *imitatio dei*yi (tanrı taklidi) gerçekleştiriyordu. Elimizdeki parça parça bilgilerin çoğu, adayın simgesel ölümü ve dirilmesinden söz ediyor. Apuleius'un *Metamorphoses* (Dönüşümler) adlı eserinin kahramanı olan Lucius, İsis *mysteria*'larında erginlenirken, "gönüllü bir ölüm" yaşar ve "manev doğum günü"ne varabilmek için "ölümün kralığına yaklaşıp" (XI, 21, 24) Kybele *mysteria*'larında adaya, *monturus*, "ölmek üzere olan bini" diye bakılır.⁶ Bu mistik ölümü unsel nitelikte yeni bir doğum ıziyordu. Sallustius'un yazdığına göre, Frigya ritüelinde yeni erginlenmişler "sanki yeniden doğmuş gibi sütle besleniyordu." (*De diis et mundo*, 4) Mithra Tören Usulleri adıyla bilinen, ama aslında Hermesçi ırfanın etkilerini de taşıyan metinde şu satırlara rastlanır: "Bugün, Senin tarafından yeni-

⁶ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 18. Başka örnekler için bkz. Eliaade, *Naissances Mystiques*, s. 236.

den yaratılarak, ölümsüz kılınmış mulyarlar arasında ." veya "Hayat'ı yaratan bu doğuma yeniden doğmak için yeniden doğmuş" ⁷

Törenler sırasında aday bazı kutsal nesnelerden gözlerini ayırmıyor ya da onları kullanıyordu Aynı anda ona bu nesnelerin sungeselliğinin yorumu da aktarılıyordu, muhtemelen bu nesnelerin kurtarıcı değerini açıklayan ve gerekçelendiren batını bir yorum söz konusuydu Aday, erginlenmesinin bir aşamasında ritüel bir şölene katılıyordu Hatırlanamayacak kadar eski çağlara uzanan bu uygulama, bizi ilgilendiren dönemde esas olarak eskatolojik bir anlam yüklenmişti ⁸ Mithra *mysteria*'larında ekmek ve şarap erginlenmişlere bu hayatta güç ve bilgelik, öteki dünyada ise şanlı bir ölümsüzlük sağlıyordu ⁹ Erginlenme sayesinde aday, tanrılarla eşit hale geliyordu Tanrı katına yükselme, tanımlaşma, "fânlıktan sıyrılma" (*apathanatismos*) tüm *mysteria*'ların yakından bildiği kavramlardır ¹⁰

206. Mistik Dionysos— Helenistik çağda ve Roma döneminde en popüler Yunan tanrısı Dionysos'tu. Halka açık tapını esneme bölümü çıkarılarak (ama esnemeler Dionysosçu *mysteria*'larda rol oynamaya devam etti) "arındırıldı" ve tinselleştirildi " Üstelik Dionysos mitolojisi en canlı olanıydı Plastik sanatlar, özellikle de lahit bezemeleri onun meşhur mitolojik olaylarından öncelikle çocukluğu (mucizevi doğumu, harman ka.buru) ve Ariadne'yi kurtarmasından bunu izleyen *hieros gamos*'tan bol bol esinleniyordu Mitoloj., tapın yerleri, anıtlar Zeustan ve ölümlü bir kadından doğan, baskıya uğrasa da zafere kazanan, katledilen ve dinlen Dionysos'un bu ikili yaradılışını yansıyordu Delphoi'de mezarı gösteriliyordu, ama birçok anıtta da dirilişi tasvir edilmişti Annesini Olymposlular arasına katmayı başarmıştı, özellikle de Ariadne'yi Hades'ten geri getirip onunla evlenmişti Helenistik çağda, Ariadne insan ruhunu simgeliyordu Başka bir deyişle, Dionysos ruha ölümden kurtarmakla kalmıyor, mistik bir düğünle onunla birleşiyordu da ¹²

Dionysos, *technita*, veya Dionysosçu zanaatkâr cemiyetleri sayesinde de halk arasında yaygınlaşmış, bu cemiyetler MÖ 300'e doğru Atina'da bulgulanmıştır Yan

⁷ A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, s. 10, aktaran Elade, *Naissances Mystiques*, s. 236.

⁸ F. Cumont, *Religions orientales*, s. 219, dipnot 43, s. 256, dipnot 52'de anılan belgeler

⁹ F. Cumont, *Textes et Monuments figures relatifs aux Mysteres de Mithra*, c. I, s. 320 vd

¹⁰ Krs. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, s. 29 vd S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*, s. 106 vd

¹¹ Krs. Car. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, c. II, s. 801

¹² Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, c. II, s. 802

dinsel, ama *mysteria* nitelikli olmayan cemiyetler söz konusudur.¹³ Sözcüğün dar anlamında Dionysos *mysteria*larına gelince, bu sorunun özünü daha önce açıklamıştık (§ 125) Dionysos'un, *Bakkha*'larda, tapımının *mysteria* özelliğindeki yapısını duyurduğunu ve erginlenmeyle erişilen gizlerin gerekliliğini açıkladığını hatırlatalım "İnancımızı benimsemeyenlere [*Bakkha* olmayanlara] açıklanamaz bu" *Pentheus* meraklanıp sorar "Ona tapanlar ne kazanıyorlar bundan?" "Bunu senin ışıktan töreye aykırı. Işıtmeye de değer hanı" (470-474 dizedler). Sonuç olarak erginlenmeyle erişilen giz iyi korunmuştur. Daha geç döneme ait birkaç *Orpheusçu* ilahı dışında tören usullerine ilişkin metinlerin aşağı yukarı hepsi kaybolmuştur. Helenistik çağa ve Roma dönemine ait arkeolojik belgelerin sayısı çoktur, ama simgeselliklerine ilişkin yorumlar, bilgilerin çoğunca kabul gördükleri zaman bile, gerçek anlamdaki erginlenmeyi aydınlatmaktan uzaktır

Dionysosçu *thiasoi*'nin¹⁴ kapalı dolayısıyla ritüele dayalı yanı erginleyici nitelikteki yapısı hakkında herhangi bir kuşkuya yer yoktur. Cumae'de bulunan bir yazıt (MÖ V yüzyıl başı) kardeşlik birliklerinin kendilerine ait mezarlıkları olduğunu ve buralara yalnızca *Bakkhus mysteria*'larında erginlenmişlerin kabul edildiğini kanıtlamaktadır.¹⁵ Dionysos ritüellerinin yapıldığı mağaraların (buraları yalnızca din dışı şölenlere ve eğlencelere uygun bir çerçeve olarak gören bazı bilgilerin kanısın.n aksine) tapım mekânları olduğu kanılanabilmektedir. MÖ VI yüzyıla uzanan en eski ikonografik tanıklıklar, Dionysos'a bir mağarada yatarken veya bir *Bakkha*'yı bir mağaranın içindeki büyük boy tannı maskının önünde dans ederken göstermektedir. Metinlerde de Dionysos mağaraları önünde yapılan kutsal danslardan ve ritüel amaçlı şölenlerden söz edilmektedir. Diğer yandan aynı metinler törenlerin, gizliliği koruyabilmek için, gece yapıldığını belirtmektedir. Erginlenme ritüelleri konusunda ise varsayımlardan ileri gidemiyoruz. Friedrich Matz, resmedilmiş sahneler üzerine denemesinde, erginlenme töreninin ana bölümünün bir kalbur (*iknon*) içinde saklanan fallusun ortaya çıkarılması olduğu sonucuna varmaktadır.¹⁶ Pek çok yerde resimlenmiş bu sahnenin herhalde ritüel açıdan bir

¹³ Krş. H. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 425 vd.

¹⁴ *Thiasoi*: Yun. *teos* (tannı) kelimesinden türetilmiş bu kelime, "tannıyla birlikte bulunanlar" anlamına gelir ve özellikle Dionysos'un alayı için kullanılır -yı.

¹⁵ Bkz. Cumont, *Les religions orientales*, s. 197, Şekil 12, *Lux perpetua*, s. 252, Şekil 6, krş. a.g.y., s. 405-406.

¹⁶ F. Matz, *Dionysiake teléte*, s. 16. Krş. Boyance, "Dionysiaka," s. 35, dipnot 2, *Etude*, c. 1, § 125.

önemi vardı, ama Boyance, metinlerde yalnızca Dionysosla değil, her türden erginlenme töreniyle ilgili olarak *iknon* dan söz edildiğini göstermiştir

Diğer yandan Ostia Müzesi'nde saklanan (Matz'ın levha XXV'i) ve Dionysos'un yanı sıra diğer üç kıştağın isimleriyle birlikte tasvir edildiği yalancı mermer bir kabartmada, hasır sepetin üstünde şu yazılıdır *mysteria*. Tören sepetinin içinde daha önce MÖ III yüzyılda Gorub papiruslerinde bulgulanmış *krepundia* veya signa'lar, yani "mistik oyuncaklar" (topaç, *rhombos*,⁶ aşık kemikten ve ayna) bulunduğu bilinmektedir. Titanlar çocuk Dionysos-Zagreus'u bu oyuncaklarla kandırıp öldürmüş ve parçalara ayırmışlardır (krş. § 125). Ancak bazı Hristiyan yazarların nakilleriyle bize kadar ulaşabilmiş bu mit, *mysteria*'larda erginlenmiş ıkkı kişi –Plutarkhos ve Apuleius– ve aynı zamanda Helenistik çağ Mısır'ındaki Orpheusçu kardeşlik birliği tarafından da bilinliyordu.⁶ Anılardan hareketle bir hükme varmak gerekirse, falus gösterilmesi, "tanrının huzuruna erişmeden önce yapılan o biraz arkutucu ritüellerin" bir parçasıymış izlenimini uyandırmaktadır.¹⁷ Boyance'nin kanısına göre "adayda, kendisine öteki dünyada ayrıcalıklı bir yazgı sağlayacak tanrısal desteğin kesinliğine inanç ve iman uyandırabilecek şey, böyle bir nesnenin gösterilmesi olamaz" (s. 45). Erginlenme töreninin ana bölümü, tanrının müzik ve dansla dayumsanır kılınan varlığıdır: bu deneyim "tanrıyla kurulan yakın bir bağa inanç" yaratıyordu.¹⁸

Bu gözlemler hiç kuşkusuz tamamen haklıdır, ama erginlenme ritüeli hakkındaki bilgilerimize bir şey karmazlar. Her ne olursa olsun, falus göstermenin dinsel bir eylem oluşturduğunu, çünkü bunun *hem ölümü yenmiş bir ölümlü hem de tanrı olan* Dionysos'un türeme organı olduğunu belirtmekte yarar var. Bazı kültürel ve dinsel bağamlarda bir tanrının ureme organının yalnızca yaratıcılığının gizemini simgelemekle kalmayıp, tanrının doğrudan varlığını da aktardığını anlamak için, Şiva'nın *lingam*'ının kutsallığını hatırlamak yeterli olacaktır. Modern batı dünyasında kuşku-

⁶ Boğaböğürtene benzeyen bir müzik aleti –yn

¹⁶ Boyance, "Dionysiaca," s. 55. *Krepundia*'lar hakkında ayrıca bkz. R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentation dionysiaque*, s. 407 vd.

¹⁷ Boyance, s. 45. Krş. Turcan "Du nouveau sur l'initiation dionysiaque," s. 108.

¹⁸ Boyance, s. 44. Turcan *Les sarcophages*, s. 402 ve devamında başka erginlenme sahneleri de çözümlenmiştir. Pompei'deki Sirkar Villası'nın (Villa dei Misteri) meşhur freskleri müttemelen Dionysos kültürüyle ilişkilidir. Ama bu fresklerde erginlenme bölümünün yer aldığını düşünenlerin aksine, bazı yazarlar bu sahnelerin *mysteria*'lara açıklık getirmede, ne tanrının mutunu ne de bir erginlenmenin aşamalarını yansıttığı konusunda; krş. G. Zuntz "On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri," s. 180-181.

suz böyle bir dinsel deneyimin anlaşılmasına olanak yoktur, çünkü Hristiyanlık, *mysteria*’lardan farklı olarak, cinselliğin ayın değerini yok saymıştır. Dionysos tapımındaki ritüel yemekler konusunda da aynı saptama yapılabilir; bu yemeklerde erginlenmişler başlarında çiçeklerden yapılmış taçlarla kendilerini neşeli bir sarhoşluğa kaplıyor, bu sarhoşluk tanrının onların ruhuna sahip olması diye kabul ediliyordu. Bizim böyle bir eğlencenin kutsallığını kavramamız güçtür. Oysa ki bu durum Dionysos *mysteria*’sında erginlenmişlere vaat edilen ölüm sonrası mutluluğun habercisiydi.¹⁹

Orpheusçu eskatolojiyi yansıtan daha geç dönem metinleri, Dionysos’un yeni zamanların kralı rolü üzerinde durur. Çocuk da olsa Zeus onu evrenin tüm tanrılarına egemen kılmıştır.²⁰ Çocuk tanrının epifanisi evrenin yeni gençliğinin, kozmik dönüşün habercisidir.²¹ (Yeniden doğum ve yenilenme işareti olarak çocuk, dinsel falus simgeselliğinin azantısıdır.) Dionysos’un zaferine, yani dünyanın dönemsel yenilenmesine bağlanan umutlar, çok yakında altın çağa döneleceği inancına yol açar. Bu da, milat öncesi ve sonrasında çeşitli kısıtlılara verilen (ya da bu kısıtlıların kendilerine seçtiği) “Yeni Dionysos” unvanının halk içindeki yaygınlığını açıklar.²²

207. Attis ve Kybele— Kybele tapımı ve Attis “*mysteria*”ları, bağdaştırmacı yaratımların yapısal çeşitliliğini o çağın diğer dinsel biçimlerinden daha iyi yansıtır. Yaklaşık olarak MÖ 205-204’te, Kartaca ordularının ağır tehdidi altındaki Cumhuriyet’i kurtarmak için Roma’ya sokulan Frigya tanrıçasının (§ 168), bin yıllık bir tarihi vardı. Ritüel olarak içinde Kybele’yi barındırdığına inanılan kara taş, tapımın arkaikliğini kanıtlar. Kaya, Yeryüzü Ananın en eski simgelerindendir. Attis’in ve Attis tapımının kökeninde de her zaman bir kaya başka bir deyişle Ana Tanrıça Ky-

¹⁹ Krş. F. Cumont, *Religions orientales*, s. 203, aynı yazar, *Symbolisme funéraire*, s. 372, aynı yazar, *Lux Perpetua*, s. 255 vd.

²⁰ Kern, *Orphicorum Fragmenta* no. 207.

²¹ “Ölümünden sonra dinış anayışı ve yeni bir tanrının düzenli aralıklarla yeniden beşerî bir tanrı olduğu düşüncesi, yaln.zca her yıl veya iki yılda bir geri gelecek tezahür eden bir tanrının görünmeleri (epifanı) ve kaybolmalarının (*apphanismoi*) birbirin izlemesiyle açık yakınlıklar içeren yaklaşımlar değildi. Kozmik süre düzeninde ele alındığında, bu anlayış yine kozmik ölçekte bir geri dönüş döngüsü olarak aktarılmaya da kolayca olanak veriyordu” (Jeanmaire, *Dionysos*, s. 413-414). Çocuğun Dionysosçu simgeselliği hakkında, ayrıca bkz. Turcan, *Les sarcophages*, s. 394 vd., 405 vd., 433 vd.

²² Jeanmaire (s. 416) Pro emaios XI’ı triumvir Antonius’u ve daha geç dönemden de Traianus Adrianus, Antoninus’u örnek verir.

bele bulunur Pausanias'ın naklettiği mite göre (VII 17 10-12) Zeus'un döldediği bir taştan çift cinsiyetli bir canavar, Agdistis doğdu.²³ Tanrılar onu hadım etmeye ve tanrıça Kybele'ye dönüştürmeye karar verdi. Öykünün bir başka çeşitlemesine göre, hermafroditin kanından bir badem ağacı çıktı. Sangarios (Sakarya Nehri'nin kızı Nana)²⁴ bir badem yiyince namıale kaldı ve Attis adında bir çocuk doğurdu. Büyüyen Attis, kralın kızıyla evlendi ama onu seven Agdistis doğunun kutlandığı şenlik salonuna girdi. Davetliler çıldırdı, kral kendi cinsel organlarını kesti ve Attis kaçtı, bir çam ağacının altında kendini hadım edip öldü. Umutsuzluğa kapılan Agdistis onu diriltmeye çalıştı ama Zeus buna karşı çıktı, yalnızca Attis'in cesedinin bozulmadan kalmasına izin verdi ve cesetteki tek hayat işareti uzamaya devam eden saçlarıyla, hareket eden küçük parmağı oldu.²⁵ Agdistis, erdişi Ulu Ana'nın epifanisinden başka bir şey olmadığına göre, Attis Kybele'nin hem oğlu, hem aşığı hem de kurbanıdır. Tanrıça kıskançlığından ötürü pışman olur nedamet getirir ve sevgilisine ağlar.

Bu arkaik mitoloji ve aşağıda değineceğimiz kanlı ritüeller, Hristiyanlık çağının ilk yüzyıllarında tüm Roma İmparatorluğu'nda çok yaygınlaşacak bir selamet dininin kökünü oluşturur. Mitsel-ritüel senaryonun bitkilerin büyümesinin "gizem"ini yansıttığı kesinci (krş. § 12), Kybele'ye sunulan kan ve cinsel organlar Yeryüzü Ana'nın bereketini sağlıyordu. Ama hatırlanamayacak kadar eski çağlara ait bu tapımı, zaman içinde yeni dinsel anlamlar yüklendi, kanlı ritüeller kefareti ödeme yolları hahne geldi. Tapımın kurtarıcı işlevi muhtemelen bir sureddir zaten biliniyordu. Pessinus'ta *mysteria* dini türünde kapalı bir kardeşlik birliği vardı.²⁶ Attis ve Kybele tapımı Roma'ya girmeden uzun süre önce Yunanistan'a yayıldı ve orada muhtemelen bazı değişiklikler geçirdi. Gerek Yunanistan gerekse Roma'da kanlı hadım edilme ritüellerinden ve hadım ranıplerden duyulan tiksinti Attis'in daha alt bir konumda kalmasına yol açmıştı. Roma'da MÖ II yüzyıla kadar uzanan birçok kul heykeliyle varlığı kanıtlanırsa da tanrının uzun süre hiçbir kamusal tapımı yoktu. Ancak Claudius ve ardıllarının devrinde Attis ve kurdugu ritüeller ön plana çıktı, bu olayın önemine şimdi değineceğiz.

²³ Bu bölüm, bir Hittit-Hittit mısırı anımsatmaktadır "Tanrıların Babası" Kumarbı bir kayayı döldemiştir, krş. § 46.

²⁴ Nana Ana'nın (dolayısıyla Agdistis'in) bir başka epifanisidir.

²⁵ Bir başka çeşitlemeye göre, Attis'i bir yaban domuzu öldürür bu eski bir rivayettir çünkü Herodotos onu Eumenosçu bir bakışla anlatır (I, 34 vd).

²⁶ Krş. Hepding, *Attis*, s. 202 vd, H. Gra. Iot, *Le culte de Cybele*, s. 396 vd.

Bayramlar ilkbahar gündönümünde, 15-23 Mart arasında kutlanıyordu²⁷ İlk gün (*canina intrat*, “kamışların getirilişi”), *kanofori* rahipleri (kamış taşıyıcılar), kesilmiş kamışları tapınağa taşırdı; efsaneye göre, Kybele çocuk Attis’i Sangarios Nehri’nin kıyısında, bir sazlığa terk etmiş halde bulmuştu. Yedi gün sonra *dendrofori* rahipleri (ağaç taşıyıcılar), ormandan kesilmiş bir çam ağacı (*arbor intrat*) getirirdi. Ağacın gövdesi ceset gibi şeritlerle sarılır ve ortasına bir Attis tasviri bağlanırdı. Ağaç, ölmüş tanrıyı temsil etmekteydi. 24 Martta, “kan günü”nde (*dies sanguinis*) rahipler (Gallus’lar) ve erginlenme adayları, flüt, zil ve teflerin eşliğinde vahşi bir dansa başlar, sırtlarını kanatıncaya kadar kamçılar, bıçaklarla kollarında kesikler açarlardı. Çılgınlığın doruk noktasında bazı adaylar erkeklik organlarını keser ve onları tanrıçaya sunarlardı.

24 Martı 25 Martı bağlayan geceyi dolduran ölüm ağrılarının yerini, ertesi sabah tanrının dirildiği haberiyle gelen arı bir neşe patlaması alırdı²⁸ O gün, “neşe,” *Hilaria* günüydü. Bir günlük “dinlenme”nin (*requies*) ardından, 27 Martta büyük ayın alayı düzenlenerek nehre gidilir ve orada Kybele heykeli suya sokulurdu (*lavatio*). Bazı yazarlara göre bireysel erginlenme törenleri 28 Martta yapılıyordu, aday kurban edilen bir boğanın veya koçun kaniyle takdis ediliyordu (*taurobolium* ve *criobolium*). Anlaşıldığı kadarıyla, adayın kendisini hadım etmesinin yerini kurban töreni almıştı, çünkü aday, tanrıçaya kurbanların üreme organlarını sunuyordu. Kybele’nin mustık kocası olarak “gerdek odası”na (*pastos*, *cubiculum*) veya “kanopının” altı”na, ııpkı kendini sakatlamasının ürünlerini Tanrıçaya sunmak üzere bu kutsal yere giren Gallus gibi, kabul edilirdi.²⁹

²⁷ Bayram takvimine ilişkin bilgiler oldukça geç bir döneme aittir (MS III ve IV yüzyıllar, kış. § 207’nin eleştirel kaynakçası). Ama tapımın ulaştığı doruk noktasındaki yapısını anlatmak önem taşıyor.

²⁸ Birçok tarihçi, Hristiyan yazar Firmicus Maternus’tan (IV yüzyıl), bir tezkerenin üzerindeki tanrı heykeli çevresinde yapılan gece ağıt-dövünmelerinin betimlendiği bir bölümü, bu sahneyle ilişkilendirmiştir. Birden ışık getirilir ve bir rahip müniden avutur. “Cesaret müminler, tanrı sağ, sizler de acıların içinden selamete ereceksiniz” (*De errore profanorum religionum*, 22). Firmicus Maternus hangi tapının söz konusu olduğunu belirtmiyor ama betimlemesi daha çok Osiris’e uyuyor. kış. Hepding, *Attis*, s. 106; Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, s. 102. Bununla birlikte, iki din arasında yapısal bir benzerlik bulunduğunu da unutmamak gerekir, kış. M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis* s. 116.

* Yatağın üzerindeki tente –yn

²⁹ Kış. Hepding, *ag. y.*, s. 190 vd. Bir başka yoruma göre, *pastos* (tam karşılığı “tanrıçanın odası”) doğrudan tapınağın içindeki veya yakınındaki bir mağara veya bir yeraltı bölmesiydi, aday buraya girerek bir *descensus ad inferos* yeraltına iniş gerçekleştiriyordu, kış. Vermaseren, *ag. y.*, s. 117-118. İmparatorluk döneminde, *taurobolium* ve *criobolium*’un her mevsiminde

Gerçek anlamda erginlenme töreni konusunda elimizdeki tek belge, İskenderiyeli Clemens'in belirttiği ve adayların bir parola gibi kullandığı şu formeldur "Teften yedim, zıdden içtim *hermos* oldum odaya girdim"³⁰ Eleusis *synthēma*'sıyla benzerlik açıkça fark ediliyor (krş. § 98) bu benzerlik, ya .iki taraftan birinin diğerinden etkilenmesiyle, ya da Helenistik çağın birçok *mysteria* sında kullanılan ortak bir formüle dayanarak yapılmış bir türetmeyle açıklanabilir. Bu sözlerin erginlenme ritüellerine gönderme yaptığı kesindir. Tef ve zıl, Kybele'nin gözde çağrılarıydı. Attis'e "daha yeşilken bıçılmış başak"³¹ dendiğine göre, ritüel yemeği hernalde esas olarak ekmek ve şaraptan oluşuyordu, nitekim Firmicus Maternus bu ayını Hristiyanların "Son Yemek" inancının şeytanı ve uğursuz bir karşılığı olarak yorumlar.³² Kernos'a gelince, bu kıl vazosu Attis erginlenme tapımında hernalde gıda sungusu için değil, boğa veya koçun cinsel organlarını "kanopının altındaki" Ana'ya taşımak için kullanılıyordu.³³

İlende göreceğimiz gibi, Attis ve Kybele *mysteria* ları, en azından belli bir tarihten itibaren erginlenmişlere "ölümsüzlük" vaadi ediyordu. Şimdi başlıca ritüellerin, yani Gallus'ların kendilerini hadım etmesinin ve perhizlerin anlamını daha yakından incelemeliyiz. Helenistik çağın *mysteria* dinleri, tüm "ünelleşmeleri"ne karşın, bazı arkaik unsurları korumuştur. Zaten, bireysel erginlenmeyi gerektiren dinsel hareketlerin ayırt edici niteliklerinden biri budur. Tam bir Dionysos ritüeli olan çiğ et yemenin, ilk avcılara özgü bir dinsel deneyimi yeniden güncelleştirdiği düşünülebilir (§ 124). Eleusis *mysteria* larına eriştiğimizde ise, arkaik kutsamaların, öncelikle de buğday ve ekmeğin kutsayıcı değerlerinin sağladığı, bilgilere ulaşmayı mümkün kılıyordu (§ 99). Genel anlamda, erginleyici yapıdaki törenlerin bazı arkaik tavırları yeniden keşfettiği ve artık kullanılmayan pek çok ritüel nesnesine yerinden değer yüklediği söylenebilir. Erginleyici sünnetlerde kullanılan çakmak taşından bıçakları veya Orpheusçu mitolojide ve erginlenmelerde *rhombos* un oynadığı rolü ya da "sır" saklamanın dinsel işlevini hatırlayalım (§ 99).

Helenistik *mysteria* lar tanrıya yakınlaşmayı güçlendirmek, hatta *unio mystica* 'yı (mistik birleşme) sağlamak amacıyla arkaik ritüel tavırlarına başvurur. vahşi

yapılabildiğini ekleme yarar var. Bu kurban törenleri, imparatorluğun sağlığı için de düzenleniyordu.

³⁰ *Protrept*, II, 15.

³¹ *Philosophoumena*, V 8.

³² *De errore*, 18.

³³ Hepding'in (a.g.y., s. 190 vd.) ve Loisy'nin yorumuna göre (*Les mystères païens*, s. 109 vd.). Ayrıca krş. Vermaseren, a.g.y., s. 118.

muzik, çılgın danslar, dövmeler yaptırma, sanırlara yol açan bitkiler yutma Attis *mysteria*'larında adaylara dayatılan perhiz esas olarak ekmek yemekten oluşur,³⁴ çünkü tanrı "daha yeşilken biçilmiş başak"tır

Özetle ilk erginlenme yemeği, ekmek ve şarabın kutsayıcı değerine ilişkin deneyime indirgenebilir ki, kent sakinlerinin bu deneyime erişmesi pek kolay değildir Gallus'ların ve bazı münirlerin esime yoluyla kendilerinden geçtikleri sırada kendilerini hadım etmeyi ise, kadınlardan mutlak olarak uzak durmalarını, başka bir deyişle kendilerini tamamen tanrıya adanmalarını güvence altına alır.³⁵ Böyle bir deneyimin çözümlemesi, güçtür, adayı yönlendiren az çok bilinçsiz itilerin dışında ritüel bir erdışilige ulaşma özlemini ve alışılmamış ya da gösterişli bir sakatlık yoluyla "kutsal güçler" binkamını artırma .steğini, hatta mutlak bir *mutatio dei* (tanrı taklidi) yoluyla kendini toplumun geleneksel yapılarından dışlanmış hissetme arzusunun da hesaba katmak gerekir. Sonuç olarak Attis ve Kybele tapımı cinselliğin, fiziksel acının ve kanın dinsel değerlerinin yeniden keşfini mümkün kılıyordu. Kendinden geçme halı münirleri kuralların ve toplumsal uzlaşımların egemenliğinden kurtarıyordu, bu bir anlamda, özgürlüğün keşfiydi

Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan deneyimlere yeniden ulaşma eğilimi, tanrısal çift Attis Kybele'yi "yüceltme" ve tapımlarını yeniden yorumlama çabasıyla dengeleniyordu. Yine o çağın dinsel bağdaştırmacılıklarına özgü bir görüngüyle karşı karşıyayız. En uzak geçmişin erdemlerini yeniden ele geçirme ve bununla yarışarcasına, en yeni yaratımları yüceltme .steği. Milattan sonra ilk yüzyılların teologları ve filozoflarının üzerinde çok çalıştığı .aegorik yorum, Attis'in yaratılışın ilkeleri ve hayat-ölüm-yeniden doğum diyalektik süreciyle özdeşleştiriyordu. Attis sonunda, paradoksal bir biçimde güneşle özdeşleştirildi ve putperestliğin sonuna doğru çok yaygınlaşan güneş teolojisinin merkezi oldu. Erginlenmenin ilk anlamı –tanrıyla mustık bütünleşme– yeni değerlerle zenginleşti. 376 tarihli bir Roma yazıtı boga kurbanını ve koç kurbanını gerçekleştirenin "sonsuz dek

³⁴ Ama örneğin sülün yemekten geri kalmıyorlardı, bu nedenle Aziz Hieronymus buna "oburların orucu" (*gulos abstinentia*) adını takmıştı (*Ep., CVII, ad Lactam*), aktaran Loisy, *a.g.y.*, s. 89, dipnot 4

³⁵ Blz. Michel Meslin'in etkileyici göz emleni "Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux," s. 297. Tanrıya mutlak bağlılığın kendini hadım etmeyi mutlaka gerektirmediğini belirtelim. Törense, "bekârlık" simgesel bir evlilikle de sağlanabiliyordu. Mithraci erginlenmenin ikinci aşamasına *Nymphus* deniyor. münir tanrının eşi oluyordu, ama ritüel tamamen tırse, niteliktedir. Krş. Meslin, *a.g.y.*, s. 302-303

yaşamak üzere yeniden doğacağını' duyulur.³⁶ Anlaşılan bir Hristiyan etkisi söz konusudur. Ama *Hilaria* mitsel-ritüel senaryosunda da, "diriliş" veya "yeniden doğuş" örtük biçimde mevcuttu. *Mysteria* teologları, herhalde Hristiyan misyonerlerin başarısı karşısında, Att.'in ödediği kefaretin sonucu olan ölümsüzlük düşüncesini ısrarla vurgulamıştı. Her ne olursa olsun, Roma imparatorlarının, özellikle de Antoninuslar hanedanının son üyelerinin Hristiyanlığın ahlâmını durdurma umuduyla Frigya tapını ıyice öne çıkardığı kesindir.

208. İsis ve Mısır *Mysteria*'ları— Mısır *mysteria*'ları, "köken"lerinin ve Asya ile Avrupa'ya yayılma evrelerinin bilinmesiyle diğer benzer dinsel oluşumlardan ayrılır. MÖ II yüzyılın başında, Ptolemaios Soter hem Mısırlıların hem de Yunanların üstün kabul ettiği bir tanrının yardımıyla saltanatını güçlendirmeye karar verdi. Böylelikle Serapis'i büyük ulusal tanrı konumuna yükseltti. Plutarkhos'un naklettiği rivayete göre (*de Iside*, 28), Ptolemaios düşünce tanrının heykelini görmüştü. MÖ 286'da (veya MÖ 278'de), heykel Sinope'den (Sinop) getirildi ve İskenderiye'de yeni yapılan tapınağa yerleştirildi. Serapis'in etimolojisi ve vatanı hâlâ tartışmalıdır. Adı genellikle *Oserapis*'ten, yani "Osiris-Apis"ten türetilir.³⁷ Ptolemaios Soter, iki bilge teologu tapının yapısını oluşturmakla görevlendirdi. Mısırlı rahip Manethon ve Yunan Timotheos. Mısır tanrılığıyla ilgili bir eserin de aralarında yer aldığı birçok eserin yazarı olan Manethon, Yunan kültürünü iyi biliyordu. Eleasis'in meşhur Eumopides ailesinden gelen Timotheos ise birçok *mysteria*'ya eriştilmişti.

Yeni tapının başarısını asıl sağlayan, İsis ve Osiris'in büyük saygınlığı oldu. Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 33), Yeni İmparatorluğun teologları Osiris ile Re'yi birleştirerek, görkemli bir dinsel senetiz geliştirmişti, birbirlerini tamamladıkları kabul edilen bu iki büyük tanrı, sonunda özdeşleştirildi. Osiris'in halk arasındaki yaygınlığı durmadan artıyordu, çünkü öldürüldükten sonra ölümlü yeni bir İsis ve Horus sayesinde tekrar "canlandırılan" tek Mısır tanrısı oldu. Abydos'ta ve başka yerlerde, efsanesinin çeşitli bölümlerini temsil eden ritüel senaryolar, tapınaklar önünde oynanıyordu. Herodotos, Saïs'te benzer törenlere katılmıştı,

³⁶ *Taurololoe criobolique in aeternum renatus*, yazıtı aktaran Hepding, s. 89. Ama boğa kurbanları kim zaman her yirmi yılda bir yenileniyordu, kış. Loisy, *a.g.y.*, s. 119 vd. Vermaseren, *a.g.y.*, s. 106.

³⁷ Ama bkz. Ruth Stiehl "The Origin of the Cult of Sarapis"

onları Yunan *mysteria*'larına benzerliği için, benimlemekten kaçınmıştı (II, 61)³⁸ Tapınakların içinde yapılan bazı gizli Osiris ritüellerinin gelecekteki hayata ilişkin olduğuna kuşku yoktur³⁹ Ama bu gizli ritüelleri, yaşayan bir birey yararına, onun "selameti" için yapılmış gerçek ergünlenme törenleri diye yorumlamak biraz tehlikeli olur. Diğer yandan Manethon gibi bilgili bir teologun Isis *mysteria*'ları içine daha eski dinsel gelenekleri katmadığını düşünmek güçtür. Örneğin Isis aretalojilerinin yeni bir buluş olmadığı kanulanabilmektedir, bunlar krallıktır ideolojisiyle ilişkili arkaik ritüel formleri yansıtmaktadır⁴⁰ Ayrıca, biraz sonra göreceğimiz gibi, Isis *mysteria*'ları eski Mısır'da yapılan bazı törenlerin de uzantısıdır.

Konumuz açısından tapının Mısır sınırları dışına yayılmasının zamandızınını ve yaptığı yolculukları özetlemek gereksiz olacaktır. Önce Anadolu ve Yunanistan'a yayılan tapım MÖ II yüzyılda İtalya'ya ve MÖ I yüzyılın başında da Roma'ya girmiştir. Mısır tapımı halk arasında böyle yaygınlaşmıştır ki, Senato'nun tapınakları yıkmaya kararlarına Romalılar ıki kez çok sert biçimde karşı çıkmıştır. Helenistik çağın ve imparatorluk döneminin diğer *mysteria*'ları gibi, Isis ve Serapis *mysteria*'ları da kamusal bayramlar, gündelik bir ibadet ve sözcüğün gerçek anlamında ergünlenmeyi oluşturan gizli ritüeller içeriyordu. İlk iki tören sistemi ana hatlarıyla bilinmektedir. Ergünlenme konusunda ise, Apuleius'un *Metamorphoses*'inin 11 kitabındaki tanıklığı, haklı olarak, *mysteria*'lar üzerine tüm antik kullanımanın en değerli belgesi olarak kabul edilmektedir.

İki büyük kamusal bayram Osiris ve Isis mitinin bazı bölümlerini yeniden güncelleştiriyordu. Birinci bayramda *Navigium* veya "İsis'in Gemisi," ilkbaharda denize indirilirdi. İkincisi, Osiris'in *Inventio*'su [Bulunuşu] 29 Ekimden 1 Kasım'a kadar sürüyordu. Üç gün süren perhizin, ağrıların ve öldürülüp parçalara ayrılan Osiris'in aranmasını, Isis'in yaptığı ölüm ritüellerini (krş. § 29) temsil eden pandomimlerin ardından, tanrının bedeninin bulunduğu, yeniden oluşturulduğu ve canlandırıldığı duyurulunca, sıra müminlerin neşesine ve kutlamalara geliyordu.⁴¹ Günlük ayinler şafak sökerken ve akşamüstü yapılıyordu. Sabah çok erken saatte

³⁸ Tarihçi, Samothrake (II, 51), Eleusis (II, 171) ve Orpheus *mysteria*'ları (II, 123) konusunda da aynı kaygıyı göstermiştir.

³⁹ Bazı kaynakça bugileri için bkz. F. Cumont, *Les religions orientales*, s. 243-244, dipnot 96-101; ayrıca krş. A. Loisy, *Les Mystères païens*, s. 136 vd.; G. Nagel, "The 'Mysteries' of Osiris in Ancient Egypt," s. 124 vd. (Abydos tapınığının metinleri).

⁴⁰ Jan Bergman, *Ich bin Isis*, s. 121-240.

⁴¹ Bu törenin öncülleri, Abydos'ta XII Hanedan'dan itibaren sahnelenen kutsal temsillere dek uzanmaktadır.

tapınağın kapıları açılıyor ve seyirciler tanrıların heykellerine huşu içinde bakıp rahiplerin gerçekleştirdiği ibadete katılabiliyordu

Apuleius'a göre tanrıça tarafından önceden belirlenen günde başrahıp d'ne yeni giren adayı suyla ıslatır ve ona "insan sesiyle söylemenin yakışık almayacağı bazı bilgileri gizlice" aktarır. Sonra törene tüm katılanların önünde, ona ongun boyunca et içeren besinler yememesini ve şarap içmemesini buyurur. Erginlenme töreninin akşamı, müminler kalabalığının çeşitli armağanlar verdiği, yeni kaulan, daha sonra üzerine keten bir gömlek giyer ve rahip tarafından tapınağın en ucra dua odasına götürülür. "Herhalde daha sonra yapılar ve söylenenler konusunda beni merakla sorguya çekeceklerin dikkatli okuyucu? Eğer mümkün olsaydı, bunları sana anlardım, eğer duymana izin olsaydı, bunları öğrenirdin. Bununla birlikte seni böyle heyecanlandıran belki de dindarca bir istektir onun için seni daha fazla sabırsızlandırmayayım. O zaman dinle ama bana inan, çünkü doğruyu söylüyorum. Ben ölümün sınırına ulaştım. Proserpina'nın eşliğine ayak bastım, sonra elementlerin içinden geçip geri geldim. Gecenin ortasında güneşin parladığını gördüm, yeraltı ve gökyüzü tanrılarıyla yüz yüze kalıp, huşu içinde onların seyrine daldım ve yanı başlarında onlara tapındım."⁴²

Bir ölüm ve diriliş deneyiminin söz konusu olduğuna kuşku yoktur, ama kesin içeriği bilinmemektedir. Erginlenme adayı ölümler diyarına iner ve dört kozmik elementin içinden geçerek geri döner, gece vakti güneşin ışıklarını saçtığını, görür bu imge, gece yeraltı dünyasından geçen Osiris-Re'ye gönderme yapmaktadır belki de. Daha sonra diğer tanrılara yaklaşır, onlara bakar ve yanı başlarında onlara tapınır. Bu bulmece gibi cumlenin, yeraltı dünyasını simgeleyen ve tanrı heykelleriyle süslenmiş salonlardan geçen adayın, birdenbire ısıltılı bir odaya çıkarak izlediği güzergâh olarak yorumlanabileceği düşünülmüştür. Kimi bilgilerin ise parapsikolojik deneyimleri veya hipnozu gündeme getirmiştir. Aslında söylenecek tek şey erginlenme adayının sonunda kendisini Osiris-Re veya Horus'la özdeşleşmiş hissettiğidir, çünkü sabah, oniki burtu simgeleyen oniki kat ritüel elbisesi giyen aday, başında hurma yapraklarından bir taçla tapınağın tam merkezindeki bir yüksekliğin üzerine çıkar. "O halde, güneşe öykünerek süslenmiş bir biçimde, orada bir heykel gibi durarak" İsis heykelinin önünde kalabalığa göründü. *Metamorphoses*'in kahramanı için, o gün "mysteria"ların bağında yeniden doğuş günüydü." Erginlenme işlemi, üçüncü gün ritüel niteliğinde bir şölenle tamamlandı. Bununla birlikte bir yıl sonra ve yine tanrıçanın isteğiyle, yeni mürit "en üstün tanrının gece

⁴² Met., XI, 23.

mysteria ları"na da sokuldu (XI, 28), anlaşıldığı kadarıyla bu toren Osiris'in *inventio*-*o*'suyla ilişkiliydi. Son olarak tanrıça yeniden görünerek ona üçüncü bir erginlenme aşaması buyurur, ama bu sonuncu erginlenme sınavı hakkında Apuleius hiçbir şey açıklamaz.

Daha önce gördüğümüz gibi (§ 33), eski Mısır'da olduktan sonra Osiris'le özdeşleşileceği umulurdu. Ama mürit olan kişi, *mysteria* lara enıştırılarak zaten bu dünyada tanrıyla mistik özdeşleşmeyi sağlardı, başka bir deyişle, ölüm sonrası aşamadaki ruh değil, yaşayan birey "tanrılaşırdı". Osiris nasıl Isis tarafından "yeniden canlandırılmışsa," yeni adayın "tanrılaştırılması" da esas olarak tanrıcanın esertydi. Müridin "varoluşsal durumu" hakkında bir şey bilmiyoruz, bununla birlikte, hiçbir erginlenmişin olduktan sonra tanrılar nezdinde ayrıcalıklı bir yazgıya sahip olacağından kuşku duymadığı kesindir. Sözcüğün tam anlamıyla erginlenme töreni konusunda bazı tahminler ileri sürmekten öteye geçemesek de, Apuleius'un verdiği bilgiler yeni tapının bağdaştırmacı yapısını kavramamızı sağlamaktadır. Mısır unsurlarının rolü önemlidir. İlk kamusal bayramın ve muhtemelen en azından kısmen erginlenme ritüellerinin esin kaynağı Isis ve Osiris mitsel-ritüel senaryosudur, Isis'in evrensel, hatta tek tanrıça, Osiris'in de en üstün Tanrı konumuna yükseltilmesi, arkaik dönemde de bulgulanmış, çeşitli tanrıları en üst noktaya terfi ettirme yönündeki bir eğilimin uzantısıdır (krş. § 33). Diğer yandan erginlenme adayının ölümler dünyasına inmesi ve çeşitli kozmik elementlerin içinden geçerek çıkışı, tamamen Helenistik çağa özgü bir anlayışı ele vermektedir.

Mısır *mysteria* larının Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında halk arasında çok yaygınlaşması Meryem Ana'nın ikonografisine ve mitolojisine ilişkin bazı özelliklerin Isis'ten alınması, yapay ve etkisiz bir *yeniden canlandırma*'nın değil, özgün bir dinsel yaratımın söz konusu olduğunu göstermektedir. *Mysteria* tanrıları, Isis ve Osiris'in yeni epifanileri olarak kabul edilmelidir. Üstelik, Yeni Orpheusçu ve Yeni Platoncu teologlar da bu Helenistik yorumları ele alıp geliştirecektir. Dionysos'la (o da öldürülmüş, parçalara ayrılmış ve dirilmiştir) özdeşleştirilen Osiris, Yeni Orpheusçu teolojiyi kusursuz bir biçimde yansıtıyordu. Tanrının kendini kurban etmesi, Bir'in Çok içinde dağılması olarak algılanan kozmogoni, bunu izleyen diriliş, yani Çok'un başlangıçtaki Birlik içinde yeniden biraraya gelmesi.⁴³

Tüm tanrıların karşılıklı özdeşleştirilmesi, geç antik çağ teozoflarının çok değer verdiği, bağdaştırmacı türde bir "tektanrıcılık"la sonuçlanır. Böyle bir "tektanrıcı" evrenselciliğin özellikle Dionysos ve Osiris gibi tam anlamıyla acı çeken tanrıları

⁴³ Krş. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 12.

yüceltmesi anlamlıdır. İsis ve Osiris konusunda, onlara getirilen son yorumlar ve *mysteria* teologlarıyla Yeni Platoncu filozofların yüklediği yeni değerler, gerçek ve en derin Mısır dinsel dehasının yansımaları olarak kabul edilecektir⁴⁴

209. Hermes Trismegistos'un Vahyi— Hermesçi kulliyat içinde nakledilmiş inançların, düşüncelerin ve ibadetlerin bütünü, Hermesçilik adı altında toplanır. Aslında MÖ ve MS III yüzyıllar arasında yazılmış, eşitsiz değerde bir metin kulliyatı söz konusudur. İki kategori ayırt edilir. Halk Hermesçiliğine ait yazılar (astroloji, büyü, gizli ilimler, siyaha) ve seçkin Hermesçi kulliyat, öncelikle de *Corpus Hermeticum*'un Yunanca yazılmış onyediyi incelemesi⁴⁵. Bu iki metin grubu arasında, amaç, içerik ve biçim farklarına karşın, belli bir niyet birliği vardır, bu birlik, felsefi Taoculuk ile halk Taoculuğu arasındaki ilişkileri (§ 133) veya Yoga'nın "klasik" ve "barok" ifadeleri arasındaki sürekliliği çağırıştır. Zamandansise, açıdan, en eski metinler halk Hermesçiliğine ait olanlardır, içlerinden bazıları MÖ III yüzyıla dek uzanır. Felsefi Hermesçilik ise, özellikle MS II yüzyılda gelişmiştir.

Öngörülebileceği gibi, bu kulliyat az çok Yahudi-Mısır bağdaştırmacılığını (dolayısıyla bazı İran unsurları da) yansıtır, ayrıca Platoncuğun etkileri de ayırt edilmektedir; ama MS III yüzyıldan itibaren Gnostik dualizm ağır basar. "Hermesçi kulliyat, aktörleri, dekoru ve mitleriyle Mısırlı olma iddiasındadır. Bu iddia, en azından bazı eski metinler açısından, Ptolemaios ar veya Romalılar Mısırına ilişkin belli bir bilgiye dayanmaktadır: bu bilginin gerçekliğini asla azımsamamak gerekir"⁴⁶. Kışıkler (Thoth, Agathodaimon, Amon vb), dekorlar (Mensis ve Teb, Hermopolis, Saïs, Assuan vb) Firavun teolojisinin bazı önemli motifleri (örneğin sulardan çıkan ezeli tümseğin Teb veya Hermopoliste olması), antik Mısır gelenekleriyle yakınlık⁴⁷ hesaba katılması gereken bilgilerdir. Thoth'un Hermes'le özdeşleştirilmesi daha önce Herodotos tarafından da bilinliyordu (II, 152). Helenistik çağ yazarları için, Thoth tüm ilimlerin koruyucusu, hiyerogliflerin

⁴⁴ Bkz c. III.

⁴⁵ Özgün metni kaybolmuş bir *Logos Teleios*'un (Kasırsız Söz, *Asclepius* adıyla bilinen Latince çevirisi ve Stobaeus'un 500'e doğru yazdığı *Anthologium* içinde korunmuş otuz kadar alıntı da e de mevcuttur.

⁴⁶ Jean Doresse "L'hermétisme égypte antique" s. 442.

⁴⁷ Nitekim bazı mitleri, örneğin Thoth-Hermes'in de rol oynadığı tanrıca Tefnut mitinin eksiksiz Helen versiyonları papirüs metinlerinde ilk halleriyle korunmuştur, bkş. Doresse s. 449.

mucidi ve ırkütücü bir buyucüydu Dünyayı sözünün gücüyle yaratmıştı, zaten Stoacılar da Hermes'i logos'la özdeşleştirmiştir ⁴⁸

Halk Hermesçiliğinin yazılan imparatorluk çağında önemli bir rol oynadı Önce "işlevsel" nitelikleriyle Kader'in her şeye yeten gücü karşısında dehşete kapılmış bir çağda bu metinler "Doğanın gizleri"ni (benzerlik öğretisi, çeşitli kozmik düzeyler arasında "sempat." ilişkileri) açıklıyor ve magus bu metinler sayesinde doğanın gizli güçlerine sahip oluyordu Yıldızların kaderi belirleyiciliğinden bile yararlanılabılırdı Astrolojik yazılardan birinde *Liber Hermeticus*'ta ⁴⁹ ölüm ve ondan sonraki hayattan hiç söz edilmez, önemli olan yeryüzünde mutlu yaşamının yollarıdır Bununla birlikte doğa bilgisini, dolayısıyla doğa üzerindeki egemenliği mümkün kılan tanrıları "Madem ki doğanın gizlediği bir sempati ve anıpatı ağının keşfi söz konusudur, bir tanıı açıklamadığı sürece bu gizlere nasıl enşilebilir?" ⁵⁰ Dolayısıyla Hermesçi türde ılım hem bir gizem, hem de bu gizemin erginleyici biçiminde aktarılmasıdır Doğa bilgisi dua ve ibadet yoluyla veya daha altı bir düzeyde, büyüsel baskı yoluyla elde edilebilir ⁵¹

Buyü reçeteleri ve doğa büyüleriyle ilgili ilimlere ilişkin incelemelerden oluşan bu sınırları belirsiz kulliyatta, kimi zaman seçkin literatüre özgü anlayışlara da rastlanır *Korê Kosmou* da (14-18), ruhların yaratılışı bir simya işlemi olarak betimlenir Asclepius'un sonundaki duanın Yunancası bir büyü reçetesinde yer alır Bu Hermesçi "halk" edebiyatının önemi azımsanmamalıdır Plinius'un *Naturalis Historia*'sının ve ortaçağın meşhur eseri *Physiologus*'un esin kaynağı olmuş ve onları beslemiştir Kozmoloji ve ana fikirleri (sempatiler ve ilişkiler öğretisi, önceikle de makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki ilişki) geç ortaçağdan XVIII yüzyıl sonuna kadar hatırı sayılır bir yaygınlık kazanmıştır, bu fıkirlere yalnızca İtalyan Platoncularda ve Paracelsus'ta değil John Dee, Ashmole, Fludd ve Newton gibi bir-birinden çok farklı bilim adamlarında da rastlanır ⁵²

⁴⁸ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I s. 71 vd Ptolemaioslara uzanan bir rivayet, Thoth'un, yani ilk Hermes'in "tufandan önce" yaşadığını anlatıyordu, onun yennü Trismegistos (üç kez büyük) ikinci Hermes sonra onun oğlu, Agathodaimon ve onun torunu Tat almıştı *Korê Kosmou* nsaesinde bu kişilerin hepsi sayılmıştır Bu soy zinciri ayrıntılan özgün Mısır bilgidir

⁴⁹ Bunun aslını oluşturan Yunanca metin MÖ III yüzyıla atılır, kış. Festugière, a.g.y., I, s. 122 vd

⁵⁰ Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 43

⁵¹ A.g.y., s. 44

⁵² Bkz c. III, şimdilik kış. *Forgerons et Alchimistes* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2 baskı, 1977), s. 147 vd 181 vd

Tıpkı halk edebiyatı meunleri gibi Hermesçi seçkin literatürü oluşturan yazıların da Hermes Trismegistos tarafından vahyedildiği kabul edilir. Bu incelemeler edebi türleri ve özellikle de öğretileriyle birbirlerinden ayrılır. Bousset daha 1914'te, *Corpus Hermeticum*'da birbiriyle uzlaşması olanaksız iki ayrı teoloji yer aldığını saptamıştı; bunlardan biri yımser (monist-panteist), diğeri ise ayırt edici özelliğini güçlü bir dualizmin oluşturduğu kötümser nitelikteydi. Birincisi içim, kozmos güzel ve ıyıldır; çünkü Tanrı ona nüfuz etmiştir.⁵³ Kozmosun güzelliği karşısında duyulan huşu yoluyla, tanrıya ulaşılır. Hem Bir,⁵⁴ hem Butün olan tanrı (XII, 22) yaratıcıdır ve ona "Baba" denir. İnsan, Tanrı'nın ve kozmosun ardından, üçlü grubun üçüncü sırasındadır. Onun işlevi "göksel şeylere hayranlık duyup tapınmak, yersel şeylere de özen gösterip yönetmek"⁵⁵ İnsan sonuçta yaratılışın zorunlu tamamlayıcısıdır. O, "ölümsüz canlı Varlık'ın süsü olan ölümlü canlı varlık"⁵⁶

Buna karşılık, kötümser öğretilerde dünya özü itibariyle kötüdür, "Tanrı'nın, en azından İlk Tanrı'nın eseri değildir; çünkü bu İlk Tanrı her türlü maddenin sonsuz derecede üstünde kalır, varlığının gizemi içinde saklı durur. Bu nedenle Tanrı'ya ancak dünyadan kaçarak ulaşılabilir, dünyada bir yabancı gibi davranmak gerekir."⁵⁷ Örnek olarak, *Corpus*'un ilk incelemesi olan *Poimandres*'e göre dünyanın yaratılışını ve insanın patetik dramını hatırlatalım. Erdişi Yüce Akıl (Nous) önce bir Yaratıcı Tanrı üretir, bu Yaratıcı, dünyayı, sonra da Anthropolu, göksel insanı biçimlendirir. Anthropolu, alt küreye iner ve orada "aşk tarafından aldatılarak" Doga (Physis) ile birleşir ve yeryüzü insanının doğmasını sağlar. Artık tanrısal Anthropolu ayrı bir kişilik olarak var olmaktan çıkar, çünkü insanı canlandırmıştır. Onun hayatı, insan ruhuna ve ışığı da nous'a dönüşür. Bu nedenle yeryüzü varlıkları içinde yalnızca insan hem ölümlü hem ölümsüzdür. Bununla birlikte insan, bilgi sayesinde, "tanrı olabilir." Dünyanın ve bedeninin değerini azaltan bu dualizm, tanrısallıkla insanın tinsel unsuru arasındaki özdeşliği vurgular. Tıpkı tanrılar gibi, insan ruhunun da (nous) ayırt edici niteliği hayat ve ışıktır. Madem ki dünya "Kötülüğün butünüdür,"⁵⁸ o zaman "tanrısallığın doğumu"nu (XIII, 7) tamamlamak

⁵³ Dünya "ölümsüz bir canlı"dır (*Corpus Hermeticum*, VIII, 1) ona "tanrı" veya "büyük tanrı" denir, "gözle görülemez tanrı" dünya aracılığıyla tezahür eder (C H, V, 2)

⁵⁴ C H, XI, 11; vb.

⁵⁵ *Asclepius*, 8

⁵⁶ C H, IV, 2.

⁵⁷ Festugiere, *Hermetisme et mystique païenne*, s. 37. krş. *Revelation*, I, s. 84 vd.

⁵⁸ C H, VI, 4.

için dünyaya "yabancı" olmak gerekir (XIII, 1); nitekim, böylelikle yeniden yaratılan insan ölümsüz bir bedene sahiptir, o "Tanrı'nın oğlu, Bütün içindeki Bütün"dür (XIII, 2)

Belirli bir kozmoloji ve soteriyolojik anlayışıyla uyumlu bu teolojinin, eksiksiz bir "Gnostik" yapısı vardır (krş. § 229). Ama dualizmi ve kötümserliği paylaşan Hermesçi incelemeleri, sözcüğün dar anlamında Gnostisizmle azah etmek tedbirsizlik olur. "Gnostik" türde bazı mitolojik ve felsefi unsurlar dönemin *Zeitgeist*ının parçasıdır. Örneğin dünyayı küçümseme, bir Tanrı ya da insanüstü bir Varlık tarafından vahyedilen ve gizlilik koşuluyla aktarılan bir ezeli ilmin kurtarıcı değeri. Bazı tilmizlere erginleyici biçimde aktarılan bilgiye verilen belirleyici önemin Hint gelenegini (Upanişadlar, Sāmkhya ve Vedānta), yeniden yaratılan insanın "ölümsüz beden"inin de Hathayoga, Taoçuluk, Hint ve Çin simya ilimleriyle benzerlikler gösterdiğini de ekleyelim.

210. Hermesçiliğin Erginleyici Yönleri— Bazı bilgiler (Reitzenstein ve Geffcken) Hermesçiliği dogmaları, ritüelleri, tören usulleriyle sözcüğün gerçek anlamında bir dinsel tarikat olarak görmüş, *Corpus Hermeticum*'un da bu tarikatın kutsal kitabını oluşturduğunu belirtmişlerdir. Bousset, W. Kroll ve Cumont'un ardından Festugière de bu varsayımı reddeder. Birincisi, ıkt, zıt ve uzlaşmaz öğretinin varlığı "bir düşünce ve hayat sistemini bilinçli bir biçimde seçmiş bir grup insan"ın oluşturduğu bir tarikat kavramıyla bağdaşmaz, ikincisi, Hermesçi kulliyatta "Hermes'e inananlara özgü törenler"iñ izine rastlanmaz, "Gnostik mezheplerin kutsama törenlerine benzer hiçbir şey yoktur" ne vaftiz, ne şarap ve ekmek ayını, ne günah çıkarma, ne rahipleri kutsamak için ellerin baş üzerine konması töreni. Ruhban sınıfa rastlanmaz. Hiçbir hiyerarşik örgütlenme görüntüsü, erginlenme dereceleri yoktur. Yalnızca iki sınıf birey ayrıt edilir: Sözü dinleyenler ve bunu reddedenler. Ama bu artık sıradanlaşmış bir ayırımdır, en azından Parmenides'ten beri kulliyata girmiştir.⁵⁹

Bununla birlikte, hiyerarşik olarak örgütlenmiş gizli bir tarikat varsayımı kabul görmese de, seçkin Hermesçiliğin büyük inceleme, en simyacıların ve Tantracıların ne benzetilebilecek bir erginlenme içeren kapalı grupların varlığını zorunlu bir varsayım olarak gündeme getirmektedir. *Asclepius*'taki bir ifadeyi yineleyecek olursak (böl. 25), bir *religio mentis* söz konusudur. Tanrı "kauksız unsel sungsular,

⁵⁹ Festugière, *Hermétisme*, s. 38, krş. *Révélation*, I, s. 81 vd.

kabul eder⁶⁰ Her şeye karşın kendine özgü bir dinsel hava ve bazı ritüel davranışları ayırt edilmektedir. Müritler bir tapınakta toplanır; sessizlik kuralına uyar ve vahiyler hakkındaki sırrı saklarlar, din eğitimi törensel bir ciddiyet içinde gerçekleştirilir; eğitici ile öğrencileri arasındaki ilişkiler dinsel bir ünyaya sahiptir. Bir *kratêr* içinde yapılan vaftiz mıtı, *mysteria* ritüelleriyle olan yakınlığa işaret eder⁶¹ Amacı esrime haline ulaşmak olan bazı uygulamaların bulunduğu de varsayılabilir. Hermes tılmızı Tat'a, "ölümsüz bir beden"e girmesini sağlayan bir esrime deneyimini nakleder ve Tat da onu taklit etmeyi başarır⁶²

Batınî hükmetleri n aktarımında yeni bir modelle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Hiyerarşik bir örgütlenme, erginlenme ritüelleri ve gizli bir öğretimin aşama aşama açıklanmasını içeren kapalı cemiyetlerden farklı olarak, Hermesçilik, tıpkı siımya gibi, özenle hazırlanmış (yani çı.e. tefekkür ve bazı ibadetler yoluyla "temiz, pak" kılınmış) birkaç münde bir "hoca"nın aktardığı ve yorumladığı belli sayıda vahyedilmiş metinden başka bir şey gerektirmez. *Corpus Hermeticum*'un büyük incelemelerindeki vahyin, bir yüksek Gnosis, özellikle de selamete erdirmici bir batını ıam oluşturduğunu gözden kaçırmamak gerekir, yalnızca onu anlamak ve asimile etmek, "erginlenme" ile eşdeğerlidir⁶³ Batını bir metnin dikkatle okunması ve üzerinde düşünülmesi yoluyla sağlanabilen bu bireysel ve tamamen tinsel nite-likteki yeni "erginlenme" türü imparatorluk devrinde ve özellikle de Hıristıyanlığın zafarından sonra gelişmiştir. Bu durum, bir yandan tanrısal kökenleriyle un yapan "Kutsal Kitaplar"ın edindiği hatırı sayılır saygınlığın, diğer yandan da MS V yüzyıldan itibaren *mysteria*ların yok olup diğer gizli örgütlenmelerin de ortalıktan çekilmesinin sonucudur. Bu yeni erginlenme modelinin bakış açısına göre, artık batını öğretilerin aktarılması bir "erginleme silsilesi" gerektirmez, kutsal metin

⁶⁰ C. H., I, 3.

⁶¹ *Corpus Hermeticum*'un IV nısalesine göre, zamanın başlangıcında Tann bir *kratêr*'i *nous*'la doldurmuştu. Onun içine dalarlar "mükemmel insanlar" olar. Festugière bunun, *mysteria*'arda yapılan ıkı ayrı ritüelin bir kısmı olduğunu göstermiştir. 1) *Kratêr*'den alınan kutsal bir içeceğin içilmesi ve 2) Bir anıtına ve erginlenme yılanması, krs "Le baptême dans le Cratère" (*Hermetisme et mystique païenne* içinde yeniden yayınlanmıştır, s. 100-112), s. 108.

⁶² C. H., XIII, 3-13.

⁶³ Festugière Helenistik çağa özgü bir klşeyi yararlı bir biçimde çözümlemiştir. Tapın tarzındaki *mysteria*'larda yer alan bir ritüel.n, yazarın "edebi *Mysteria*" adını verdiği olgu içine bir metafor olarak taşınması. Ama böyle bir izdüşüm dinsel bir değer içermeyi sürdürür. Okuyucunun imgelem etkinliğini uyarır ve ona *mysteria*ların derindeki anlamını esnler.

yüzyıllar boyunca unutulabilir, ama içerdği mesajın yeniden anlaşılır ve güncel kılınması için, uzman bir okuyucunun onu yeniden keşfetmesi yeterlidir

Hermesçiliğin aktarımı, batınlık tarihinin heyecan verici bölümlerinden birini oluşturur. Bu aktarım Süryanice ve Arapça külliyatlar, özellikle de Mezopotamya'da, Harran'da yaşayan ve XI yüzyıla kadar İslam içinde varlıklarını koruyan Sabîiler aracılığıyla gerçekleşmişti.⁶⁴ Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar, Wolfram von Eschenbach'ın *Parzival*'inde ve XIII yüzyılın birçok İspanyolca metninde bazı Hermesçi unsurlar bulunduğunu ortaya çıkardı.⁶⁵ Bununla birlikte, Hermesçiliğin Batı Avrupa'da gerçekten "yeniden doğuşu," Cosmo de' Medici'nin talebi üzerine Marsilius Ficinus'un *Corpus Hermeticum*'u Latinceye çevirmeye girişmesi ve bu işi 1463'te tamamlamasıyla başladı. Ama daha sonra göreceğimiz gibi (krş. c. III), *Corpus Hermeticum*'ün yeniden keşfi aslında Hermesçiliğin yeni, gözü pek ve yaratıcı bir yorumudur.

211. Helenistik Çağda Simya— Bilim tarihçileri Yunan-Mısır simyasının oluşumunda üç çağ ayırt eder.⁶⁶ 1) Alaşım, boyama ve altını taklit etme işlemlerine ilişkin teknik reçeteler çağı (örneğin MÖ III yüzyıla ait Leiden ve Stockholm papirüsleri); 2) Büyük olasılıkla Mendes'li Bolos'un başlattığı (MÖ II yüzyıl) ve Demokritos'a atfedilen, ancak gerçekliği şüpheli *Physika kai Mystika* adlı incelemede kendini gösteren felsefi çağ; 3) Son olarak da, tam anlamıyla simya külliyatı, Zosimos (III-IV yüzyıl) ve yorumcularının (IV-V yüzyıl) çağı. İskenderiye okulu simyasının tarihsel kökeni sorunu henüz çözülmemişse de, milat civarında simyaya ilişkin metinlerin birdenbire ortaya çıkması, *mysteria*'lar. Yeni Pythagorasçılık ve Yeni Orpheusçuluk, astroloji, "vahyedilmiş Doğulu hükmetler," Gnostisizm vb tarafından temsil edilen, özellikle eğitilmiş insanların, okumuş yazmışların eseri olan batını akımıyla, meslek sırlarının, çok eski büyü ve tekniklerin bekçisi konumundaki "halk" geleneklerinin buluşmasının sonucu olarak açıklanabilir. Benzer bir olgu, Çin'de Taoçuluk ve Yeni Taoçuluk, Hindistan'da da Tantracılık ve Hatha-Yoga arasında gözlenmektedir. Akdeniz dünyasında bu "halk" gelenekleri, arkaik yapıda bir ünsel tavrın Helenistik çağa kadar süren uzantısını oluşturmuştur. Daha önce

⁶⁴ Sabîilerin "peygamber"leri, Hermes ve Agathodaemon'du ve *Corpus Hermeticum*'ün *Kratêr* başlığını taşıyan IV. metnini oldukça iyi biliyorlardı. Henry ve Renée Kahane'e göre, *kratêr* ve *Graal*, aynı sözcüktür.

⁶⁵ R. ve H. Kahane, *The Krater and the Graal. Hermetic Sources of the Parzival*, aynı yazarlar, "Hermetism in the Ars Nova Tradition."

⁶⁶ Bkz. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (2. baskı, 1977), s. 123 vd.

gördüğümüz gibi (§ 209), maden cevherlerine, değerli taşlara, bitkilere ilişkin geleneksel teknik ve iumlere yönelik giderek artan ilgi antik çağın bütün bu döneminin ayırt edici niteliğidir

Sımya uygulamalarının doğuşunu hangi tarihsel nedenlere bağlamalıyız? Kuşkusuz bunu asla bilemeyeceğiz. Ama sımyanın altının sahtesini yapmak veya altını taklit etmek için hazırlanmış reçetelerden hareketle özerk bir disiplin olarak ortaya çıktığı, oldukça kaşkulu bir açıklamadır. Helenistik Doğu, tüm metalurji tekniklerini Mezopotamya ve Mısır'dan miras almıştı ve Mezopotamyalıların daha MÖ XIV yüzyılda altının ayanını ölçme işlemi geliştirdiği bilinmektedir. Batı dünyasını 2000 yıl boyunca meşgul etmiş bir disiplini altının sahtesini üretmek için harcanan çabalara bağlamak, eskilerin madenler ve alaşımlar hakkındaki olağanüstü bilgisini hiçe saymak aynı zamanda onların zihinsel ve tinsel yeteneklerini yanlış değerlendirmek demektir. Helenistik sımyanın başlıca amacı olan dönüştürme, ilmin o çağdaki halinde bir saçmalık değildi, çünkü maddenin birliği bir süredir Yunan felsefesinin dogmalarındandı. Ama sımyanın bu dogmayı geçerli kılmak ve maddenin birliğini deneysel olarak kanıtlamak için girişilen deneylerden çıkışına manmak güçtür. Tinsel bir tekniğin ve bir soteriyolojinin kaynağını bir felsefi kuramdan alması kolay anlaşılır bir şey değildir.

Diğer yandan Yunan aklı ilimle uğraşmaya girişince, olağanüstü bir gözlem ve mantık duygusu sergiler. Yunan sımyacıların metinlerini okurken bize asıl çarpıcı gelen, fiziksel-kimyasal görüngülere ilgisizlikleri, yani bilimsel düşüncenin yokluğudur. Sherwood Taylor'ın saptadığı gibi "Kükürtü kullanan herkes, onun ergimesinden ve bunun sonucunda sıvının ısınmasından sonra ortaya çıkan ilginç olayları fark eder, bunun aksı düşünülemez. Ama kükürte binlerce kez değinilmiş olmasına karşın, hiçbir yerde madenler üzerindeki etkisinden başka hiçbir özelliğinden söz edilmemiştir. Bu noktada klasik Yunan bilim düşüncesiyle öylesine bir zıtlık söz konusudur ki sımyacıların kendi amaçlarına hizmet etmeyen doğal görüngülerle ilgilenmediği sonucuna varmamız gerekiyor. Yine de onları yalnızca altın arayıcısı olarak görmek hatadır, çünkü özellikle geç dönem eserlerdeki dinsel ve mistik biçim servet avcılarının düşünce biçimiyse pek uyusmamaktadır... Sımyada bir bilimin başlangıcına ilişkin hiçbir iz bulunamayacaktır... Sımyacı asla bilimsel yöntemler kullanmaz."⁶⁷ Eski sımyacıların metinleri "bu insanların altın yapmakla ilgilenmediğini ve aslında gerçek altından söz etmediklerini" gösterir;

⁶⁷ F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, s. 110. Ayrıca karşı aynı yazar, "Origins of Greek Alchemy," s. 42 vd.

"bu eserler, inceleyen kimyager, farmason,ukla ilgili bir eserden pratik bilgiler edinmek isteyen duvar ustasıyla aynı zihne kapılır"⁶⁸

Sımya ne sahte altın üretme isteğinden (altın yapma uğraşı en az oniki yüzyıldır bilinmektedir), ne de bir Yunan bilimsel tekniğinden doğmuş olamayacağına göre (simyacıların fiziksel-kimyasal olaylara ne denli ilgisiz kaldığını az önce gördük), bu nevi şahsına münhasır disiplinin "kökenleri"ni başka yerde aramalıyız. Bu köken, maddenin birliğine ilişkin felsefi kuramdan çok, ceninleri, yani maden filizlerini rahminde taşıyan eski Yeryüzü Ana anlayışı olsa gerek (krş. § 15), bu anlayış yapay yani laboratuvar'da gerçekleştirilen bir dönüştürmeye duyulan inancın billurlaşmasını sağlamıştır. Herhalde ilk sımya deneylerine yol açan madencilerin, dökümcülerin ve demircilerin simgecilikleri, mitolojileri ve teknikleriyle karşılaşma olmuştur. Ama asıl belirleyici rolü, zanaatkarların duyumsadığı haliyle yaşayan maddenin deneysel keşfi oynamış olsa gerek. Nitekim, klasik Yunan bilimi karşısında sımyanın özgünlüğünü maddenin karmaşık ve dramatik hayatı oluşturur. Maddenin dramatik hayatına ilişkin deneyim, de, Yunan-Doğu *mysteria*'ları sayesinde mümkün kılındığını varsaymak pek yanlış olmaz.

Maddenin "acıları," "ölümü" ve "dirilişi" senaryosu, Yunan-Mısır sımya kullayanın başlangıcından itibaren bulgulanmaktadır. Dönüştürme, onun bir ürünü olan F. lozof Taşı, yani *opus magnum*, maddeyi dört aşamadan geçirerek sağlar, bu aşamalar bileşimin içindeki maddelerin aldıkları renklere göre isimlendirilir: *melansis* (siyahlaşma), *leukansis* (beyaz), *ksanthosis* (sarı) ve *iosis* (kırmızı). "Siyah" (ortaçağ yazarları buna *nigredo* der), "ölüm"ü simgeler. Ama vurgulamakta yarar var. İşlemin dört aşamasına daha önce, sözde Demokritos'a ait *Physika kai Mystika*'da da yani sözcüğün tam anlamıyla sımya yazılarının ilkinde de rastlanmaktadır (MÖ II- I yüzyıl). İşin dört (veya beş) aşaması sayısız çeşitlemeyle birlikte (*nigredo*, *albedo citrinitas*, *rubedo*, kimi zaman *viriditas*, kimi zaman *cauda pavonis*) tüm Arap ve Batı sımya tarihi boyunca gündemde kalır.

Dahası da var. Dönüştürmeyi sağlamak için, tanrının mistik dramının -çile, ölüm, diriliş- izdüşümü maddeye aktarılmaktadır. Kısacası simyacı maddeyi, *mysteria*'larda tanrının ele aldığı gibi, işlemektedir. Maden cevherleri "acı çeker," "ölür" ve başka bir varoluş halinde "yeniden doğar," yani dönüştürülür. Zosimos, *Sanat Üzerine İnceleme* adlı eserinde (III, 1, 2-3), düşündeki bir görüyü nakleder. İon adında bir kişi ona kılıçla deşildiğini, parçalara ayrıldığını, başının kesildiğini, derisinin yüzdüğünü, ateşin içinde yakıldığını ve tüm bu acılara "bedenini ruha

⁶⁸ Sherwood Taylor, *A Survey*, s. 138

dönüştürülmek için" katlandığını açıklar. Zosimos uyandığında düşünde gördüklerinin suyun bileşiminin simyevi süreciyle ilişkili olup olmadığını. Ion'un kusursuz bir su imgesi olup olmadığını sorar kendine. Jung'un gösterdiği gibi, bu su, simyacıların *aqua permanens* ıdır ve ateşte çektiği "ışkenceler" de *separatio* işlemine denk düşmektedir.⁶⁹

Zosimos'un betimlemesinin yalnızca Dionysos'un ve *mysteria*'ların diğer "ölen tanrıları"nın parçalanmasını hatırlamakla kalmadığını (bu tanrıların "çilesi" belli bir düzlemde bütünsel hayat döngüsünün çeşitli anlarıyla –özellikle "Buğday ruhu"nun çektiği ışkenceler, ölümü ve dirilişi– benzeştirilebilmektedir), şamanların erginlenme nitelikli görüleri ve genelde tüm arkaik erginlenmelerin temel şemasıyla da çarpıcı benzerlikler taşıdığını belirtelim. Şamanlık erginlenmelerde, sınavlar esrime hali içinde yaşansa bile, kimi zaman aşırı bir vahşet içerir: Şaman adayı düşünde kendi bedeninin parçalanmasına, başının kesilmesine ve ölümüne tanık olur.⁷⁰ Bu erginlenme şemasının dünyada ne denli yaygın olduğu ve diğer yandan da maden işleyiciler, demirciler ve şamanlar arasındaki benzerlikler hesaba katılır; Akdeniz'in eski madenci ve demirci birliklerinin, büyük olasılıkla, kendilerine özgü *mysteria*'ları olduğu düşünülürse, Zosimos'un görüşü geleneksel toplumlara özgü bir tinsel evren içindeki yenne oturtulabilir. Simyacıların getirdiği büyük yenilik böylece bir anda anlaşılabilir: Onlar, acı çekmenin erginleyici işlevini maddeye yansıtmıştır. Erginlenecek adayının çektiği "ışkencelere" "ölümüne" ve "dirilişine" benzeştirilen simya işlemleri sayesinde, cevher dönüşüme uğratılır, yani aşkın bir varoluş hali e.de edilir. Cevher, "Altın"a dönüşür. Bilindiği gibi, altın olumsuzluğun simgesidir. Demek ki simyevi dönüşüm, maddenin mükemmelleştirilmesine⁷¹ ve simyacı açısından da "erginlenme"nin tamamlanmasına denk düşmektedir.

Gelenekse. kültürlerde, mineraller ve madenler canlı organizmalar olarak görölüyordu. Onların cenin olarak rahme düşmesinden büyümesinden ve dogmasından, hatta evliliklerinden söz ediliyordu (krş. § 15). Yunan-Doğu simyacıları

⁶⁹ C. G. Jung, "Die Visionen des Zosimos," s. 153 vd.

⁷⁰ Krş. M. Elade, *Le chamanisme*, s. 52 vd. ve birçok yerde.

⁷¹ C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 416 ve devamında simya çalışması yoluyla madde içindeki tutsak *anima mundi*'nin kurtarılmasından söz eder. Gnostik köken ve yapıdaki bu anlayış kuşku yok ki bazı simyacılar tarafından paylaşılmıştır. Zaten bu yaklaşım Kozmosun *apokatastasis*'i (yenilenmesi) anlayışıyla sonuçlanacak eskatolojik düşünce akımıyla bütünleşmektedir. Ama simya, en azından başlangıç döneminde *anima mundi*'nin madde içinde tutsak olduğu görüşünü deni sürmüyordu, Madde belli belirsiz de olsa hala Yeryüzü Ana (*Terra Mater*) olarak duyumsanıyordu.

tum bu arkaik inançları benimseyip onlara yeni değerler yükledi. Kükürt ve cıvanın simyevi birleşimi aşağı yukarı hep "evlilik"le ilişkili sözcüklerle ifade edildi. Ama bu evlilik aynı zamanda iki kozmolojik ilke arasındaki mısuk bir birliği Sınyanın bakış açısının yeniliği de buradadır. Maddenin hayatı, artık arkaik insanın bakış açısında olduğu gibi, "yaşamsal" hiyerofanileriyle ifade edilmez ve "unsel" bir boyut kazanır. Başka bir deyişle Madde, dramın ve acının erginleyici anlamını üstlenirken ruhun da yazgısını üstlenmiş olur. Ruh düzleminde özgürlük, aydınlanma ve ölümsüzlük getiren "erginleyici sınavlar," madde düzleminde dönüşümle, Filozof Taşı'yla sonuçlanır. Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan bir mitsel-ritüel senaryoya (minerallerin Yeryüzü Ana'nın bağrında cenin olarak olgunlaşması ve büyümesi, yen. bir yeraltı rahmiyle özdeşleştirilen ve mineralin ana rahmindeki son dönemini yaşadığı ocak, minerallerin büyümesini hızlandırmak ve mükemmelleştirmek için, madenci ile metalurjinin Yeryüzü Ana'yı ikame etmesi) böylesine gözü pek bir biçimde yeniden değer yüklenmesi, eski tarım toplumlarının mysteria dünyine "dönüşümü"ne benzetilebilir. Maddeyi "unselleştirme," "dönüşüme uğratma" yönündeki bu çabanın sonuçlarının önemine daha ileride değineceğiz.⁷²

⁷² Bkz. c. III.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 205. Helenistik çağdaki dinler Carl Schneider'ın *Kulturgeschichte des Hellenismus* adlı mükemmel eserinde çok geniş bir kaynakçayla birlikte tanıtılmıştır (II, Mün.h, 1969, s. 838 vd, yabancı tanınlar). Ayrıca bkz. F. C. Grant, *Hellenistic Religion. The Age of Syncretism*'deki (New York, 1953) çevrilmiş ve yorumlanmış metinler Karl Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg i Breisgau, 1943) Helenistik çağda ve Roma döneminde düşünce gerçeklikleri üzerine zengin bir kaynakçayla donatılmış genel bir inceleme içerir. Ayrıca bkz. A. D. Nock, *Conversion. the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo* (Oxford, 1933), aynı yazar *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II (Oxford 1972), Johannes Le polditz ve Walter Grundmann, *Umwelt der Urchristenheit*, I (Berlin 1965) özellikle s. 68 vd, 101 vd V. Cilento, *Transposizioni dell'antico. Saggi su le forme della grecità al suo tramonto* (Milano-Napoli, 1961-66), aynı yazar, *Comprensione della religione antica* (Napoli, 1967), *Studi di storia religiosa delle tarda antichità* (Messina, 1968)

Dinsel bağdaştırmacılık hakkında, bkz. R. Pettazzoni, "Sincretismo e conversione" (*Saggi di storia delle religioni e della mitologia* içinde, Roma, 1946, s. 143-151), Helmer Ringgren, "The Problem of Syncretism," *Syncretism* içinde, yay. haz. Sven S. Hartman (Stockholm, 1969), s. 7-14; A. S. Kapelrud, "Israel's Prophets and Their Confrontation with the Canaanite Religion," *a.g.y.*, s. 162-170, J. van Dijk, "Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne," *a.g.y.*, s. 171-206, Ian Bergman, "Beitrag zur Interpretatio Graeca Aegyptische Götter in griechischer Uebersetzung," *a.g.y.*, s. 207-227 *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine* (Travaux du Centre D'Etudes Supérieures spécialisées d'Histoire des Religions à Strasbourg, Paris, 1972), Geo Widengren, "Cultural Influence, Cultural Continuity and Syncretism, *Religious Syncretism in Antiquity Essays in Conversation with Geo Widengren*, yay. haz. B. Pearson (Missoula, Montana, 1975, s. 1-20), F. Dunand ve P. Lévêque (ed.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité Colloque de Besançon*, 1973 (Leyden, 1975)

Astroloji ve yıldız kaderciliği, bkz. Karl Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, s. 404 vd (önceki edebiyatla birlikte), R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), s. 89-122 Franz Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and the Romans* (New York, 1912), aynı yazar, *L'Egypte des Astrologues* (Brüksel, 1973), aynı yazar, *Lux Perpetua* (1949), s. 303 vd, H. Ringgren (ed.), *Fatalistic Beliefs* (Stockholm, 1967), özellikle Ian Bergmann'ın incelemesi, "I Overcome Fate, Fate Harkens to Me," s. 35-51, C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, s. 907-919

Roma döneminde yıldız fahri hem Roma'da, hem de tüm imparatorlukta yaygın bir moda haline gelir. Augustus kendi yıldız fahri yayınlar ve sikkelerin üzerine onun burca olan Oğak burcunun simgesi vurulur.

Yedi gezegen mitolojisi ve teolojisinin izleri haftanın 7 gününde Yuhanna'nın Vahyi'ndeki 7 melek ve 7 gök katı ve 7 cehennem katı kavramında, Mithra tapımındaki 7 basamaklı ritüel merdiveninde vb. fark edilmektedir.

Hükümdar tapını için, bkz. E. Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose," *ARW*, 27, 1929, s. 1-24; Lilly R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middletown, 1931); Mac Evance, *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship* (Chicago, 1934); D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (Bükreş, 1939); aynı yazar, "Apothéose impériale et apotheosis de Pérégrius," *SMSR* 20, 1947-48, s. 77-103; Karl Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, s. 54-66 (zengin bir kaynakçaya a. b. l. bkz.); I. Cerfaux-J. Tondreau, *Le culte des Souverains dans la civilisation hellénistique* (Paris, 1958), *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Entretiens sur l'antiquité classique, no. 19 (Vandoeuvres ve Cnevre, 1973)).

Mysteria'lar hakkındaki edebî kaynaklar N. Turchi, *Fontes mysteriorum aevi hellenistici* için de yayımlanmıştır (Roma, 1923); Karl Prümmer'ün *Religionsgeschichtliches Handbuch* adlı eseri, din savunması niteliğine karşın belge külliyatı ve kaynakçasıyla (s. 215-356, "Die Mysterienkunde in der antiken Welt") vazgeçilmezliğini korumaktadır. Ugo Bianchi kısa süre önce bir anıtlar ve ikonografik belgeler seçkisi yayımlanmıştır *The Greek Mysteries* (Leiden, 1976).

Mysteria dinleri hakkında toplu incelemeler R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (3. baskı, 1927); N. Turchi, *La religione misteriosa del mondo antico* (Roma, 1923); R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna, 1924); S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity* (Londra, 1925); H. R. Willoughby, *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiation in the Graeco-Roman World* (Chicago, 1929); F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4. baskı, 1929); A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (2. baskı, Paris, 1930).

Ayrıca bkz. *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks* (New York, 1955); M. Eliade, *Narrances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (1959), s. 230 vd.; A. D. Nock "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" *Mnemosyne*, 1952, s. 117-213; *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, Harper Torchbook, New York, 1964, s. 109-146'da yerinden basılmıştır; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Münch. ve Berlin, 1962); P. Lambrechts, "L'importance de l'enfant dans les religions à mystères," *Latomus*, 28, 1957, s. 322-333; G. Freymuth, "Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien," *Museum Helveticum*, 21, 1964, s. 86-95; F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), s. 235 vd.; L. Bouyer "Le salut dans les religions à mystères," *Revue des Sciences Religieuses*, 27, 1953, s. 1-16, ayrıca karşılaştırmalı olarak s. 206-208'de kayıtlı kaynakçalar.

§ 206. Helenistik çevrede ve Yunan-Roma devrinde Dionysos üzerine, bkz. U. von Willamowitz-Moellendorf, *Die Glaube der Hellenen*, II (1932), s. 261 vd.; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951), s. 417 vd. (ve s. 497 ve devamındaki kaynakçalar); C. Schneider, *Kultgeschichte d. Hellenismus*, II, s. 800-810, 1097 vd. (kaynakça); M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957); aynı yazar, *Geschichte d. griechischen Religion*, II (genişletilmiş 2. baskı, 1961), s. 360-367; R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentation dionysiaque. Essai de chronologie et d'histoire religieuse* (Paris, 1966).

Çocuk Dionysos hakk'nda, krş. D. Cosia, "Dionysos enfant les bacchoi et les lions," *Revue Archéologique*, 39, 1952, s. 170-179. Turcan, *Les sarcophages romains*, s. 394 vd. Semele'nin tanrılaşdırılması üzerine, bkz. P. Boyance, "Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé," *Revue des Etudes Anciennes*, 44, 1942, s. 195-216, Nilsson, *The Dionysiac Mysteries* s. 4 ve 14. P. Boyancé, "Dionysos et Sémélé," *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 38 1965-66, s. 79 vd.

Dionysos *mysteria*'larında erginlenme konusunda, krş. Schneider, *a.g.y.*, s. 1101'deki kaynakça. Özellikle bkz. F. Matz, *Dionysiake teléie* *Archäologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult in hellenistischen und römischer Zeit* (1964), G. Zuntz, "On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei," *Proceedings of the British Academy* 49, 1963, s. 177-202, R. Turcan, "Un rite retrouvé de l'initiation dionysiaque," *RHR* 158, 1960, s. 140-143 aynı yazar, "Du nouveau sur l'initiation dionysiaque," *Latomus*, 24 1965, s. 101-119 aynı yazar, *Les Sarcophages romains*, s. 408 vd., P. Boyancé, "Dionysiake A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque," *Revue des Etudes Anciennes*, 68, 1966 s. 33-60.

Dionysosçu *ithasoi* tapımında mağaraların rolü üzerine bkz. P. Boyancé, "L'autre dans les mystères de Dionysos," *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33, 1962, s. 107-127, Claude Bérard, *Anodos: Essai sur l'imagerie des passages chthoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana, XIII, Institut Suisse de Rome, 1974), s. 58 vd., 144 vd., aynı yazar, *Mélanges d'Histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* (Lozan, 1976), s. 61-65.

Ayrıca bkz. F. Cumont, *Etudes sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942), s. 370 vd., aynı yazar *Lux Perpetua*, s. 250 vd.

§ 207. Frigya *mysteria*'larının özlü anlatımı için, bkz. R. Pettazzoni, *I Misteri*, s. 102-149, A. Loisy *Les Mystères païens*, s. 83-120 F. Cumont *Les religions orientales*, s. 43-68, 220-230, K. Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, s. 255-263 (önceki kaynakçayla birlikte); C. Schneider, *Kultgeschichte d. Hellenismus*, c. II, s. 856 vd.

Attis tapımına ilişkin yazılı kaynaklar (edebî kaynaklar ve yazıtlar) H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* içinde (Giessen, 1903) derlenmiş ve yorumlanmıştır. H. Graillet'in *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Paris, 1912) adlı kitabı hâlâ vazgeçilmez bir kaynaktır. M. J. Vermaseren'in *Corpus Cultus Cybeae Attisque*'in ilk cildinin 1977'de yayınlanması. Aynı yazar, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (Leiden, 1966) ve *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (Dancadan çeviren A. M. H. Lemmers, Londra, 1977) adlı eserleri de yayımlanmıştır, bu son eser zengin bir kaynakça da içermektedir. Ayrıca bkz. P. Lambrechts, *Attis Van herdersknaap tot god* (Brüksel, 1962, krş. s. 61-74, Fransızca özet).

Kubaba-Kybele'nin öntanlığı üzerine, bkz. R. Eisler, "Kubaba-Kybele," *Philologus*, 1909, s. 118-151, 161-209, E. Laroche, "Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle," *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris, 1960), s. 113-128, Vermaseren, *Cybele and Attis*, s. 13-24, Dario M. Cosi, "La simbologia della porta nel Vicino Oriente. Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi," *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 1 (Floransa, 1976), s. 113-152, özetle s. 123 vd.

Kybele ve Attis tapımı hakkında bkz. P. Boyancé "Sur les mystères phrygiens. J'a. mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale," *Revue des Études Anciennes*, 37, 1935 s. 161-164, J. Carcopino, "La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis" (*Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, s. 49-171), P. Lambrechts, "Les fêtes 'phrygiennes' de Cybèle et d'Attis" (*Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome* 27 1952 s. 141-170.), E. van Doren "L'Evolution des mystères phrygiens à Rome," *Antiquité Classique*, 22, 1953, s. 79-88. Charles Picard, "Les cultes de Cybèle et d'Attis" (*Numen*, 4 1957, s. 1-23) P. Romanelli "Magna Mater e Attis sul Palatino," *Hommages à Jean Bayet* (Brüksel, 1964 = *Latomus*, 70), s. 619-626. A. Brelich, "Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma" *SMSR* 36, 1965, s. 26-42. D. Fishwick, "The Cannophori and the March Festival of Magna Mater" *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, 1966 s. 193-202, Dario M. Cosi, "Salvatore e salvezza nei Misteri di Attis," *Aevum*, 50, 1976, s. 42-71.

Pastos'un (*cubiculum*) ritüel işlevi ve anlamı üzerindeki tartışma. Vermaseren, a.g.y., s. 117'de özetlenmiştir.

Taurobolium hakkında, bkz. R. Duthoy, *The Taurobolium Its Evolution and Terminology* (Leiden, 1969) önceki külliyatla birlikte.

A. Loisy, Iskenderiyeli Clemens'in naklettiği ve "Teften yedim odaya gırdım" sözlenne yorum getiren bir mite dikkat çekmiştir. Zeus bir hileyle tanrıların anasıyla (Kybele) birleşmişti, "Kybele kullanıldığını anlayınca öfkelenmesin diye, bu hakaretin kefaretilerini ödemek için kendini hadım etmiş gibi, tanrıçanın kucasına bir koçun testislerini attı. Bu miti nakleden Arnobius, Zeus'un Ana Tanrıça'yla birleşebilmek için boğaya dönüştüğünü söyler" (*Mystères païens*, s. 110).

Gallus'lar hakkında bkz. Vermaseren, a.g.y., s. 98 vd. ve a.g.y., s. 200 ve devamında belirtilen kaynaklar. Tanrıyla özdeşleşme anlamında hadım edilme üzerine, bkz. Michel Meslin, "Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux I^{er}-IV^e siècles" (*Revue Historique*, 512, Ekim-Aralık 1974, s. 289-314), s. 295 vd.

Frigya *mysteria*'ları ile Hristiyanlık arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. M. J. Lagrange, "Attis et le christianisme," *RB*, 16, 1919 s. 419-480 aynı yazar, "Attis ressuscité" *RB*, 36, 1927, s. 561-566, A. Loisy a.g.y., s. 108 vd., Vermaseren, *Cybele and Attis*, s. 180 vd.

Ayrıca bkz. Hugo Rahner, "Christian Mysteries and Pagan Mysteries" (*Greek Myths and Christian Mystery* içinde Londra-New York, 1963, s. 1-45) ve § 205'teki kaynakça.

§ 208. Mısır *mysteria*'ları hakkında, bkz. F. Cumont, *Les religions orientales*, s. 69-94, 231-248. A. Loisy, *Les Mystères païens*, s. 121-156, K. Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, s. 268-280, Georges Nagel, "The Mysteries of Osiris in Ancient Egypt," *The Mysteries* içinde, s. 119-134 (metnin Fransızca'sı *Eranos-Jahrbuch*, 1944'te yayımlanmıştır): Curt Schneider, *Kultargeschichte d. Hellenismus*, II s. 840 vd.

Serapis üzerine, bkz. P. M. Fraser "Two Studies on the Cult of Serapis in the Hellenistic World," *Opuscula Atheniensia*, 3, 1960, s. 1-54, aynı yazar, "Current Problems concerning the Early History of the Cult of Serapis," *Opuscula Atheniensia*, 7 1967, s. 23-45, Ruth Snehel, "The

Origin of the Cult of Sarapis," *HR* 1963, 3, s. 21-33 Ladislaus Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (Berlin, 1970) J. E. Stambaugh, *Sarapis Under the Early Ptolemies* (Leiden, 1972), W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (Leiden, 1973)

Herodotos ve Mısır *mysteria*'ları üzerine, bkz. A. B. Lloyd *Herodotos*, Kitap II. böl. I-II'deki yorum (Leiden, 1975-76)

İsis tapımı ve Roma İmparatorluğu'nda yaygınlaşması üzerine oldukça zengin bir külliyat mevcuttur, bkz. R. Merkelbach *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten* (Meisenheim am Glan, 1963), M. Münster, *Untersuchungen zur Götin Isis* (Berlin, 1968) R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Londra ve Ithaca 1971, hayal kinklığı yaratan bir kitap) S. K. Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World* (Leiden, 1975) Ayrıca bkz. R. Harder, "Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda" (*Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, 1943:14 Berlin, 1944), D. Vandebek, *De interpretatio Graeca van de Isisfigur* (*Studia hellenistica* 4, Louvain, 1946)

Tapının yayılması üzerine son yayınlar arasında, şunları sayalım. G. Grimm, *Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente in römischen Deutschland* (Leiden 1969), P. F. Tchudin, *Isis in Rom* (Aarau, 1962) Tam Tinh Tram, *Le culte d'Isis à Pompei* (Paris, 1964), Françoise Du-nand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I-III (Leiden, 1973), M. Malaise *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden, 1972)

İsis aretalojileri üzerine bkz. D. Müller, "Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien" (*Abhandl. d. Sächsischen Akad. d. Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse* 53:1 1961), Jan Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Uppsala, 1968), bkz. *HR* 11, 1971, s. 236 ve devamında Jonathan Smith'in değerlendirmeleri, aynı makale, dip-not 10, s. 241-242'de zengin bir kaynakça.

İsis tapımına erginlenme konusunda, bkz. M. Dibelius, "Die Isis-weihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsriten," *Botschaft und Geschichte* içinde (Tübingen, 1965), II s. 30-79 (1917'de yayınlanmış inceleme) V. von Gonzenbach, *Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult* (Bonn 1957), J. Gwyn Griffiths *Apuleius of Madauros. The Isis-booth* (Leiden 1975) Ayrıca bkz. J. Baltrusaitis, *La Quête d'Isis. Introduction à l'égyptomanie. Essai sur la légende d'un mythe* (Paris, 1967)

§ 209. Hermesçi metinler A. J. Festugière ve A. D. Nock tarafından, *Hermès Trismégiste*, I-IV'te (Paris, 1945-1954) yayınlanmıştır. W. Scott ve A. S. Ferguson'un *Hermetica*, I-IV (Oxford, 1924-1936) adlı İngilizce çevirilerine, notları ve yorumları açısından değerli olsa da, dikkatle başvurulmalıdır, çünkü yazarlar kötü bir metin üzerinde çalışmıştır.

Jean Doresse, "L'hermétisme égyptianisant" da (*Histoire des Religions*, II, Paris, 1972, s. 430-497 bkz. s. 433-441, metinlerin dokümanı) mükemmel bir sunum ve güncelleme yapmıştır. Festugière'in temel eseri, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV (Paris, 1944-54) hâlâ vazgeçilmez bir kaynaktır. Aynı yazar, *Hermétisme et mystique païenne* adlı kitapta da (1967) bazı inceleme eri ("L'hermétisme" (1948) ve "Hermetica" (1938) da bunların içindedir) detle-

miştir. Ayrıca bkz. K. Prümmer *Religionsgeschichtliches Handbuch* s. 540-605. G. van Moorse, *The Mysteries of Hermes Trismegistos* (Utrecht, 1955), Hugo Rahner *Greek Myths and Christian Mystery* (Londra ve New York, 1953) s. 190 vd.

La Révélation d'Hermès Trismégiste'in ilk cildi olan *L'Astrologie et les sciences occultes*'te, halk Hermesçiliğinin metinleri uzun uzadıya çözümlenmiş, bu arada da kısmen çevrilmiştir. Koré Kosmou'da ruhların yaratılışının sıııııııı yapıtı üzerine bkz. Festugière'in *Pisciculi* (Münster, 1939) s. 102-116'da yayımlanan ve *Hermétisme et mystique païenne*, s. 230-248'de yeniden basılan makalesi.

Felsefi Hermesçilik yazıları yazınsal türlerine göre ayrılır. *Poimandres* bir aretoloji, dir. yani tanrısalığın (bu örnekte tanrısal *Nous*'un) mucizevi bir tezahürünün (*arete*) anlansıdır, kozmogoni anlatı parçaları ve öğreti *logos*'ları da bu unur (krş. Festugière, *Révélation*, II, s. 28 vd); I ve XIII metinler bir tanılaşma deneyimini betimler (Hermesçi selamet vahyi bu iki metinde yer alır, krş. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 34 vd, 38 vd).

İyınser teoloji *Corpus Hermeticum*'un V, VII ve IX metinlerinde, körümser öğreti ise I, IV, VI, VII ve XIII'te sergilenmiştir. Ama kım. zaman ıkı eğilim aynı kitap içinde birlikte var olur. *Corpus Hermeticum*'un Mısır'la yakınlıkları Reitzenstein (R. Reitzenstein ve H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus* içinde, Leipzig-Berlin, 1926, s. 43-44), Philippe Derchain ("L'authentique té de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum*," *RHR* 161, 1962, s. 172-198), Martin Krause ("Aegyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius," *ZDMG*, Ek, I, 1969, s. 48-57) ve Jean Doresse ("Hermès et la gnose, à propos de l'Asclepius copte" ve son olarak "L'Hermétisme égyptianisant," s. 442-450) tarafından ortaya konulmuştur.

Bazı Yahudi kaynaklarının etkileri de saptanmıştır. *Corpus Hermeticum* I'de "Tekvin"de 16 söz edilir, bkz. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), s. 99 vd. Scott, *Hermetica*, I, s. 54 vd. Ayrıca krş. Marc Philonenko, "Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch" (*Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith*, I, Leiden, 1975, s. 161-163).

Poimandres, R. Reitzenstein tarafından incelenmiştir. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904). Festugière, *Révélation*, c. IV, s. 40 vd., Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (1958, gözden geçirilmiş 2. baskı 1963), s. 147-173; E. Haenshen, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965) s. 335-377. Nag Hammadi Gnosis kitaplığında Yukarı Mısır lehçesinde bir Hermesçi metinler derlemesi bulunmuştur; bunların içinde bir ön-Asclepius'un birçok uzun parçası da yer almaktadır. krş. J. Doresse, "Hermès et la gnose. A propos de l'Asclepius copte" (*Novum Testamentum*, I, 1956 s. 54-59) aynı yazar *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte* (Paris, 1958) s. 256 vd., aynı yazar, "L'hermétisme égyptianisant," s. 434.

§ 210. Hermesçi tarikatların varlığını. R. Reitzenstein, *Poimandres*, s. 248 ve devamında ("Poimandres-Gemeinde" üzerine) denmiştir ve bu görüş Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1920), s. 20 ve devamında kabul edilmiştir. Bu varsayımın eleştirisi için, bkz. Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, s. 81-84, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 37-38.

Tapın imelikli *mysteria*ların edebî *mysteria* izdüşümünün yaratılması konusunda, bkz Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, s. 116-132, *La Révélation*, s. 82 vd *Hermétisme et mystique païenne*, s. 103 vd Ayrıca bkz A. D. Nock, "The Question of Jewish Mysteries," *Gnomon*, XIII 1937, s. 156-165 *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972), I, s. 459-468 de yeniden basılmıştır

Hermesçi "erginlenme" konusunda, bkz G. Sflamen, Gasparro "La gnosi ermetica come unizazione e mistero" *SMSR* 36, 1965 s. 53-61, H ve R Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965) s. 40 vd

Hermesçilik ve Essencilik arasındaki ilişkiler üzerine, bkz F. M. Braun, "Essénisme et Hermétisme," *Revue Thomiste*, 54, 1954, s. 523-558, kış. aynı yazar, "Hermétisme et Johannisme," *Revue Thomiste* 55, 1955, s. 22-212 56, 1956, s. 259-299

Sâbillerin Hermesçi külliyânı Scott, *Hermetica*, IV, s. 248-276'da çözümlenmiştir (yazar özellikle D. A. Chwotsohn'un 2 ciltlik *Die Sabier und Sabaismus*, Sen Petersburg, 1856 eserinden yararlanmış) ayrıca bkz. Festugière-Nock *Hermès-Trismégiste*, IV, s. 145-146, J. B. Segal, "The Sabian Mysteries," E. Bacon (ed.), *Vanished Civilizations* içinde (New York-Londra, 1963) s. 201-220

Hermesçi Arapça Hermes külliyânı konusunda, bkz *Révélation d'Hermès Trismégiste* in ilk cildinde L. Massignon'un eki s. 384-399 ve Henry ve Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*, s. 116-122

XII yüzyılda çok sayıda Arapça eserin çevrilmesi sayesinde, Hermesçilik Avrupa'da da tanınmaya başladı kış. H ve R. Kahane, s. 130 vd W. I. von Eschenbach'ın *Parzival*'i üzerindeki Hermesçi etkiyi ve *grail* (kupa, vazo, çanak) teriminin *kratēr* sözcüğünden türediğini ortaya çıkaran R. ve H. Kahane'dir *The Krater and the Grail*, birçok yerde Kış. aynı yazarlar "Hermetism in the Alfonsine Tradition," *Mélanges offerts à Rita Lejeune* (Gembloux 1, s. 443-445) H. ve R. Kahane'in vardığı sonuçlar Henry Corbin, *En Islam iranien*, II (1971) s. 143-154'te de kabul edilmiştir

Corpus Hermeticum'un Latince çevirisi ve bunun Rönesans takı önemi hakkında, bkz Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964) ve elimizdeki kitabın III cildi.

§ 211. Simyaya toplu bir bakış için, bkz M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (1956 düzeltilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1977) Helenistik simya üzerine, kış. a.g.y. s. 122 vd ve s. 174-175'te belirtilen kaynakça Son çalışmalar arasında şunları sayalım R. P. Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, (1944) s. 216-282; F. Sherwood Taylor "A Survey of Greek Alchemy" (*Journal of Hellenic Studies*, 50, 1930, s. 103-139), aynı yazar, "The Origins of Greek Alchemy," *Ambix*, 1, 1937, s. 30-47 aynı yazar, *The Alchemists* (New York 1949), R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry* (Londra, 1966) s. 103-116, W. J. Wilson, "Origins and Development of Greco-Egyptian Alchemy" (*Ciba Symposia*, III 1941, s. 926-960), J. Lindsay, *Hellenistic Alchemy* (Londra 1970).

Daha MÖ XVI yüzyılda bulgularan (örneğin Ebers papirüsü) meta urjiye ve kuyunculuga ilişkin teknik reçeteleri belli bir kutsal yapıyı bağlamı da içermektedir –çünkü geleneksel toplumlarında üretim işlemlerine bir ritüel eşlik ederdi. Yalnızca “kimyasal” reçeteler içeren Leiden ve Stockholm papirüsleri (bkz. Mulhauf, *The Origins of Chemistry*, s. 96 vd, en son kaynakçayla birlikte) Teb’deki bir mezarda (Preisendanz tarafından yayımlanan) XII ve XIII büyük metinleriyle birlikte bulunmuştu. R. G. Forbes Mezopotamya’da gerek sentetik lacivert taş ve cam üretimi (daha MÖ XVII yüzyılda) gerekse ilaç reçetelerinin yazımında kullanılmış “gizli dil’e ilişkin birçok örnek saymaktadır. bkz. *Studies in Ancient Technology*, I (Leiden, 1955), s. 125. Mezopotamya’da MÖ VII yüzyılın üç metinlerinde şu uyarı birçok kez yinelenir: “Bilen bilene gösterebilir, ama bilen bilmeyene göstermemelidir”, aynı uyarıya on yüzyıl öncesine Kassitler dönemine ait cam üretimi reçetelerinde de rastlanmaktadır, bkz. Forbes a.g.y., s. 127. Helenistik çağın sımya metinleri, erginlenmemişlere batını gerçekleri açıklamayı yasaklayan paylamalar ve yeminlerle doludur. Ostanos “sırları gözbebeği gibi korumuştur. layık olmayan öğrencilere vermemelerini buyurmuştur vb”, başka örnekler için bkz. J. Bidez ve F. Cumont, *Les Mages Hellenisés* (Paris, 1938) II s. 315 vd. *Opus alchymicum* sımnın korunması zorunluluğu antik dünyanın sonundan günümüze dek süregelmiştir. Zaten “meslek sırları”nın yazı yoluyla aktarıldığı sanısı, modern tarihyazımının bir yan lsamasından başka bir şey değildir. “Sırları açıklama” iddiası taşıyan bir külliyyat varsa, o da Tantracü külliyyattır. Ama bu yüklü külliyyat içinde *sādhana* için vazgeçilmez bir ritelik taşıyan pratik bilgiler asla bulunmaz. Behriyeci anlarda yalnızca deneyimin doğruluğunu denetlemek için bile olsa bir hocanın varlığı zorunludur.

H. F. Stapleton İskenderiye sımyasının kökeninin Helenistik çağ Mısır’ında değil, Mezopotamya’da, Harran’da aranması gerektiği kanısındadır, muhtemelen MÖ 200’de yani Stapleton’a göre *Physika kai Mystika*’dan önce kaleme alınmış *Agathodaimon Risaesi*’nin yazarının Harran’da bulunduğunu ileri sürer, bkz. “The Antiquity of Alchemy,” *Ambix*, V, 1953, s. 1-43. Arap sımyasının atılımını açıklamaya yönelik varsayımlardan biri olan bu görüş hâlâ tartışmalıdır. H. J. Shepard bu dizi yakın tarihli çalışmasında sımya mistiğinin kaynağını Gnostisizm olarak tanımlamıştır, bkz. “Gnosticism and Alchemy,” *Ambix*, IV, 1957, s. 86-101 ve *Forgerons et Alchimistes*, s. 174-175 tek kaynakça.

C. G. Jung “Die Visionen des Zosimos” adlı incelemesinde Zosimos’un görüşünü yorumlamıştır. Bu makale, *Von den Wurzeln des Bewusstseins* [Zürich, 1954] s. 137-216 da yeniden yayımlanmıştır. “Görü” metni, M. Berthelot, *Collection des anciens Alchimistes grecs* (Metinler), s. 107-112, 115-118’te dir, bkz. F. Sherwood Taylor’ın yeni yaptığı İngilizce çeviri, *Ambix*, I, s. 88-92. Sımya eserlerinde *separatio* bir insan bedeninin parçalanması olarak açıklanmıştır, bkz. Jung, a.g.y., s. 154, dipnot 27. Elementlerin “ışkence çekmesi” hakkında, bkz. a.g.y., s. 211.



İRAN'IN YENİ SENTEZLERİ



212. Arsakidler Devrinde (MÖ 247– MS 226) Dinsel Yönelişler— İran dını Ahemeni imparatorluğu devr.ıldıktan (y. MÖ 330) sonra, Helenistik çağın ayırt edici niteliğini oluşturan geniş ve karmaşık bağdaştırmacılık hareketi içine sürüklendi (krş. § 205). Kendini y. MÖ 247'de kral ilan edip, yeni ulusal Arsakidler hanedanını kuran Parth önderi Arsakes'in İran'ın bir bölümünün bağımsızlığını yeniden ele geçirmesi de bu süreci durdurmadı. Gerçi Parthlar, bozkır atlılarına dayanan bir dinsel ve kültürel gelenek bütününe de beraberinde getirmişti.. Krallık ideolojisi, Arsakidlerden itibaren belirg.leşmeye başlayan bazı unsurları, büyük olasılıkla yüzyıllardır imparatorluklar arasındaki sınır bölgelerinde göçebe hayat tarzını sürdüren bu boyun eğmez aşiretlerin mirasını temsil etmektedir. Ama Helenizmin çekim gücüne dayanmak olanaksızdı ve en azından MS I. yüzyıla dek, Arsakidler Helenleşmeyi teşvik etti (sikkelerin üstüne Yunan tanrıları oyulmuştu). Bununla birlikte taklit edilmek istenen modelin İskenderiye okulu Helenizminin de birçok Sami ve Asya kökenli unsuru özümseydiğini hatırlatalım.

O çağa ait çok sayıda ve çok çeşitli belgeler vardır, Yunan ve Latın yazarların yazıları, anıtlar, yazıtlar, sikkeler. Ama bunların İran dinsel inanç ve düşünceleri konusunda verdiği bilgiler genellikle hayal kırıcıdır. Arsakidler dönemindek. dinsel yaratıcılık geç dönem belgelerinde daha kolay yakalanmaktadır. Son araştırmalar, daha geç tarihli belgelerin Parth döneminde ifade edilmiş veya öne çıkarılmış inanç ve düşünceleri dile getirdiğini ortaya koymuştur. Zaten dönemin üslubu da buydu. Sayısız kültürel çatışma ve alışverişin ardından, daha eski anlayışlarından hareket eden yeni dinsel biçimler ortaya çıkıyordu.

O çağın kaynakları bize esas olarak şunları gösteriyor: 1) Mithra'ya bütün imparatorlukta tapılmaktadır ve bu tanrının krallarla özel ilişkileri vardır, 2) *maguslar* * kurban rahipleri kastını oluşturur ve özellikle de kanlı kurbanları (mek ve at)

¹ Yaşayan hükümdarların tanınlaştırılması, Helenistik çağa özgü bir olgudur, Arsakidlerde de bulgulanmıştır, bu konuda en az üç örnek bilinmektedir, krş. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* s. 225, kaynakça ile birlikte.

* Çoğunlukla *magi* Arap *meccûs* -tır.

gerçekleştirirler. Strabon, magusların Anahit'a ya tapınğını yazar, ama Mithra tapımına da katıldıklarını gösteren bilgiler mevcuttur (Mithra *mysteria*'larında rolleri vardı), 3) Ateş tapımı çok yaygındır, 4) MÖ II ve I yüzyıllarda *Hystaspes'in Kehanetleri*² başlığını taşıyan, Roma'ya karşı kaleme alınmış (metinde Roma'nın yıkılacağı bildiriliyordu), ama İran eskatoloji külliyatıyla uyumlu bir Yunanca kıyamet metni elden ele dolaşıyordu.³

Ne var ki Parth döneminin asıl büyük dinsel yaratımları başka bir alandadır. Mithra *mysteria*'ları MÖ I yüzyılda Akdeniz dünyasında yaygınlaşmaya başlar (ilk belge MÖ 67 tarihli), mesih-kral düşüncesinin de aynı çağa doğru, yine Mithra çevresinde geliştirilmiş bir mitsel-rituel senaryoyla bağlantılı olarak belirginleştiği tahmin edilebilir, belli ırazlar bulunmakla birlikte, Widengren'in gösterdiği gibi, Gnostik "İnci İlahısı"nın sandığı biçimiyle kurtarıcı miti herhalde Arsakidler döneminde oluşmuştur. Son olarak Zervanî teoloji ve zamana, sonsuzluğa, "tinsel" yaratı ışın fiziksel yaratılardan önce gelmesine ve mutlak dualizme ilişkin düşünceler yine bu dönemde gelişmiştir. Bu anlayışlar birkaç yüzyıl sonra, Sasaniler döneminde, sistemleştirilecek ve kimi zaman büyük bir gayretle düzenlenecektir.

Tüm bu dinsel biçimler arasındaki temel uyumun, gözden kaçırılmamak gerekir. İfadelerdeki çeşitlilik amaçların farklılığıyla açıklanabilir. Örneğin halk dınının gündelik tezahürlerinde veya teolojik spekülasyonlarda, krallık ideolojisinin unsurlarını aramak boşuna bir çaba olur. Tüm bu yaratımların ortak ve özgül bir niteliği, daha eski, kimi zaman arkaik anlayışların uzantısı olmakla birlikte, "açık" kalmaya devam etmeleri, yani sonraki yüzyıllar boyunca gelişmeyi sürdürmeleridir. *Hystaspes'in Kehanetleri*, muhtemelen Hıristiyan kökenli klasik eskatolojik motifleri (yılın kısalması, evrensel bozulma, son savaş vb.) yeniden ele alır, bunları, Sasanî döneminin Pehlevî kıyamet metinleri içinde öncelikle de *Bahman Yaşı*ta geliştirilecektir. Diğer yandan *Kehanetler*, önbiliciliklerini 7000 yıllık bir eskatolojik zamandizim temelinde doğrular, her bin yıla bir gezegenin hükmetmesi bu anlayıştaki Babil etkisini ele vermektedir (krş. yılın 7 gezegen, 7 maden, 7 renk vb. dizisi). Ama bu zamandizinsel şemaya İran'a özgü bir yorum getirilmiştir. İlk altı bin yıl boyunca Tanrı ve Kötülük Ruhu üstünlük için savaşır. Kötülük zafere kazanmış gibi görünmektedir, o zaman Tanrı güneş tanrısı Mithra'yı (= Apollon, Helios) gönderir ve yedinci bin yıla o hükmeder, bu son evrenin nihayetinde gezegenlerin gücü

² *Hystaspes*, Viçaspaspa'nın Yunanca yazılış biçimidir.

³ J. Bidez ve F. Cumont, *Les Mages hellénisés* I, s. 17, G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 228 vd., J. R. Hinnells, "The Zoroastrian Doctrine of Salvation," s. 147 vd.

tükenir ve evrensel bir yangın dünyayı yeniler ⁴ Eskatolojik amaçlara yönelik bu mitolojik zamandırınlar, milattan sonraki ilk yüzyıllarda Batı dünyasında da çok yaygınlaşacaktır

Mithra ile özdeşleştirilen bir kurtarıcı-kralın doğumuna ilişkin anlatılarda da, eskatolojik umut fark edilir Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapan geleneksel tanrısal kral ve *kozmokrat* kavramı, yeni soteriyoloji anlamlarıyla zenginleşir; kurtarıcı beklentilerinin ağır bastığı bir çağda bu süreç kolaylıkla anlaşılabilir Mithridates Eupator'un mucizevi yaşamöyküsü bu eskatolojik umudu mukemmel bir biçimde yansıtmaktadır Doğacağını bir kuyruklu yıldız müjdeli, daha yeni doğmuş bebeğin üzerine yıldırım düşer, ama geride yalnızca bir yara kalır; geleceğin kralının eğitimi bir dizi erginlenme sınavından oluşur; Mithridates taç giydiğinde, daha pek çok kral gibi Mithra'nın bir bedenlenişi olarak kabul edilir ⁵ Hıristiyanlıktaki İsa'nın doğumu efsanesinin altında da benzer bir mesihçi senaryo vardır.

213. Zurvan ve Kötülüğün Kökeni— Zurvan ve Zurvanlığın gündeme getirdiği sorunlar henüz çözümlenememiştir Arkaik bir tanrının söz konusu olduğuna kuşku yoktur. ⁶ Ghirshman, (omazılarından çıkan) ıkızları doğuran erdişi ve kanatlı bir tanrıyı tasvir eden bir Luristan tunç heykelinin, Zurvan'ı temsil ettiği kanısındadır insanın uç çağının simgesi olan uç ayın alayı ona *barsom* (çah demeti) sungusunu taşımaktadır ⁷ Eger bu yorum doğruysa Ahura Mazda ve Ehrimen'in babası olarak Zurvan mitinin, ilk yazılı tanıklardan çok daha eski bir çağda da bilindiği sonucuna varılabilir Rodoslu Eudemos'un kaydettiğine göre (MÖ IV yüzyılın ikinci yarısı), 'magus'lar tek ve aklı Butün'e kâh 'Mekân', kâh 'Zaman' adını verir Ahura Mazda ve Ehrimen, yani Işık ve Karanlık ondan doğmuştur ⁸ Bu bilgi önemlidir Ahemeni devrinin sonuna doğru, iki temel ilkenin, Ahuramazda ve Ehrimen'in tem-

⁴ F. Cumont, "La Fin du monde selon les mages occidentaux," s. 93 vd; Bidez-Cumont *Les Mages hellénisés*, I, s. 218 vd

⁵ Iustinus, XXXVII, 2, Plutarkhos *Quaest. Conviv.*, I, 6, 2, Widengren, a.g.y., s. 266 vd, aynı yazar, "La légende royale de l'Iran antique," birçok yerde.

⁶ Widengren (*Hochgottglaube im alten Iran*, s. 310), Nuzi tabletlerinde (MÖ XIII. Yıl. yüzyıllar) bu tanrının adını bulduğunu sanmıştır Ama E. A. Speiser söz konusu adın *Zarva(n)* olarak okunması gerektiğini göstermiştir dolayısıyla burada söz edilen bir Hurri tanrısıdır, karşı *Annual of the American Schools of Oriental Research*, XVI, 1936, s. 99 dipnot 47-48

⁷ Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1958, s. 37 vd, Duchesne-Guillemin a.g.y. s. 146

⁸ Eudemos'un metni. Bidez-Cumont tarafından yayımlanmıştır, *Les Mages hellénisés*, II, s. 69-70; karşı I, s. 62 vd.

sıl ettiği İyi ve Kötü'nün ortak kaynağı olarak Zaman-Mekân üzerine spekülasyonların İranlıların yabancıları olmadığını göstermektedir.

Avesta'da "zaman" için kullanılan terim, *thwāša*'dır, bunun sözcük olarak tam karşılığı "Aziz" veya "Acele eden"dir ve Widengren bu sözcüğün en başından itibaren gökkubbeyi ifade ettiği, yazgılara hükmeden bir gök tanrıya özgü sıfatlardan biri olduğu kanısındadır.⁹ Demek ki Zurvan başlangıçta zamanın kaynağı olan, iyi ve kötü talih, dağıtan, sonuçta yazgıya hükmeden bir gök tanrısıydı büyük olasılıkla.¹⁰ Her ne olursa olsun, Zurvan arkaik bir yapıdadır. Kosmik kutuplaşmalarla her türlü uzlaşmaz zıtlığı bünyelerinde bir arada bulunduran bazı ilkel tanrıları hatırlatır.

Geç dönem Avesta'da (muhtemelen MÖ IV yüzyılda yazılmış metinler) Zurvan'a çok az değinilir, ama hep zaman veya kaderle ilişkili olarak gösterilir. Bir metinde,¹¹ doğruların ve dinsizlerin ruhlarının "Mazda'nın yarattığı" Cinvat köprüsüne (§ 103) ulaşmadan önce "Zurvan'ın açtığı yolda" ilerledikleri belirtilmiştir. Kader/zamanın, başka bir deyişle her bireye tanınmış geçici sürenin eskatolojik işlevi açıkça vurgulanmıştır. Bir diğer bölümde, Zurvan sonsuz zaman olarak tanımlılır;¹² başka bir yerde Zurvan *akarana*, "Sonsuz Zaman" ile *Zurvan darego ksava-dhāta*, "uzun özerk zaman" arasında ayırım yapılır (Yaşt, 72 10).

Tüm bunlar, geçici sürenin sonsuzluğun bağrından fışkırması üzerine bir kuramı varsaymaktadır. Pehlevi eserlerinde "uzun uzadıya özerk kalan zaman," "sonsuz zaman"dan çıkar ve 12.000 yıl sürdükten sonra kökenine geri döner.¹³ Belli sayıda bin yıldan oluşan döngüler kuramı eskidir, ama Hindistan, İran ve Mezopotamya'da farklı farklı yapılandırılmıştır. Antik çağın sonuna doğru yaygınlaşsa ve sayısız kıyamet metni ve kehanette kullanılsa da, binyıllar kuramı İran'da, özellikle de Zurvanı çevrelerde ayrı bir atılım yaşamıştır. Nitekim Zurvanı yazıları zaman ve kader üzerine spekülasyonlarla dolup taşar. Bunlar Kötülüğün kökenini ve dünyadaki güncel üstünlüğünü açıklamak için olduğu kadar dualizm sorununa daha kesin bir çözüm getirmek için de kullanılır.

⁹ Widengren, *Hochgotglauhe*, s. 232 vd. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, s. 89 vd.

¹⁰ Eudemos'un nakleltiklerinden hareketle Zurvan a *magus*'lar tarafından, yani Med ülkesinde tapınıldığına göre, Zerdüşt'ün bu konudaki suskunluğunun tartışmalardan mı kaynaklandığına, yoksa Peygamberin içinde bulunduğu çevrede bu zaman ve kader tanrısının fazla önem taşımadığını hatta belki hiç olmadığını mu gösterdiğine karar vermek güçtür.

¹¹ *Vidēvdāt*, 19 29.

¹² *Vidēvdāt*, 19 13 ve 16.

¹³ *Bundehišn*, 120, *Dēnkart*, 282.

Plutarkhos, İsis ve Osiris hakkındaki incelemesinde (46.-47. kısımlar, MÖ IV yüzyıla ait kaynaklara dayanarak, "Magus Zerdüş" öğretisini nakleder "en saf ışıktan doğan Oromazdes [Ahura Mazda]' ve "karanlıklardan doğan Aremanos Ehrimen") üçer bin yıllık iki dönem boyunca sırayla egemen olur ve sonra bir 3000 yıl da savaşırlar. Dünyanın aç eşit bölüme ayrılmış (Ahura Mazda'nın egemenliğini Ehrimen'in egemenliği ve onu da 3000 yıllık savaş izler) 9000 yıllık bir ömrü olacağı inancına, geç doneme ait ve Zurvanı öğeler açısından zengin bir metinde, *Menôk i Khrarâ* da rastlanır (VII 11). Zerdüşçülük Ehrimen'in yönetimindeki bir çağ düşüncesini dışladığına göre, Plutarkhos'un kullandığı kaynaklar Zurvanı anlayışlarına gönderme yapıyor olsa gerek. Ayrıca Plutarkhos, Ahura Mazda ile Ehrimen arasında bulunan Mithra'nın bu nedenle "aracı" diye nitelenmektedir. Perslere, bu tanrılara kendi niteliklerine özgü kurbanlar sunmayı öğrettiğini yazmıştır, "Kötü Demon" için toprak-yeraltıyla ilgili bir kurban öngörülümüştü -ki, bu da Zerdüşçu bir anlayış değildir.¹⁴

Plutarkhos Zurvan'dan söz etmez ama ikizler m.ii ve onların birbirinin yerini alan egemenliğinin açıklanması birçok geç dönem metninde tamamen Zurvaniliğe özgü yaklaşımlar olarak tanıtılır. Bir Ermeni rahibe, Kolplu Eznik'e göre, henüz hiçbir şey yokken Zurvan, Zrvan, "bu 'Kader' veya 'Ebedi Mutluluk' anlamına gelir") bir oğul sahibi olabilmek için bin yıl boyunca kurban sunmuştu.¹⁵ Ancak sunduğu kurbanın bir sonuç getireceğinden kuşku duyduğu için ("Benim sunduğum kurbanın ne yararı olabilir ki?"), iki oğul rahmine düştü. "Sunulan kurbanın karşılığı olarak" Ahura Mazda ve "yukarıda belirtilen kuşkanın karşılığı olarak" Ehrimen. Zurvan ilk doğanı kral yapmaya karar verdi. Ahura Mazda babasının düşüncesini okudu ve bunu Ehrimen'e de açıkladı. Ehrimen rahmi yırttı¹⁶ ve dışarı çıktı. Ama Zurvan'a onun oğlu olduğunu açıkladığında, şu yanıtı aldı "Benim oğlum güzel kokulu ve ışıltılı, sense karanlık ve pis kokulusun." O zaman "ışıltılı ve güzel kokulu." Ahura Mazda doğdu ve Zurvan onu kral olarak kutsamak istedi. Ama Ehrimen ona dileğini ve ilk doğanı kral yapma niyetini hatırlattı. Yeminine karşı gelmemek için, Zurvan krallığı 9000 yıllığına ona verdi. Bu sürenin ardından Ahura Mazda hüküm sürecekti. O zaman, diye devam eder Eznik, Ahura Mazda ve

¹⁴ Widengren, Plutarkhos'un metnini tartışmıştır. *Rel. de l'Iran*, s. 244 vd.

¹⁵ Eznik, *Contre les sectes* kitap II, böl. 8, metni çeviren R. C. Zaehner, *Zurvan*, s. 438-439.

¹⁶ Eznik, Zurvan'ın erdişi olduğunu iyi kavramıştı. Ama daha geç dönemden başka yazarlar bir "ana"dan veya Zurvan'ın "karısı"ndan söz eder, krş. Zaehner, *ag. y.* s. 63 vd. 423, 428. Bkz. Eznik ve Theodore bar Kona'nın, Bidez-Cumont, *ag. y.* II s. 89-92 ve Zaehner, s. 421 ve devamında yayımlanan metinler (krş. bu metinlerin tartışılması, *ag. y.* s. 54 vd.)

Ehrimen "yaratıklar yapmaya koyuldular Ahura Mazda'nın yarattığı her şey iyi ve düzgün, Ehrimen'in yaptığı her şey ise kötü ve eğri bögüydü " Ehrimen'in yaratıkları tamamen kötü bile olsa her iki tanrının da yaratıcı olduğuna dikkat çekelim. Ama kozmogoni işine yapılan bu olumsuz katkı (dağlar, yılanlar ve zararlı hayvanlar vb), Doğu Avrupa'dan Sibiry'a dek yaygın olarak rastlanan çok sayıda halk kozmogonisine ilişkin mit ve efsanenin asal unsurlarından birini oluşturmakta,¹⁷ bu yaratılışta Tanrı'nın Rakibi de bir rol oynamaktadır.

Önemli Pehlevi incelemesi *Buyuk Bundehişn*'de açıklandığı gibi (III 20), "tüm yaratılış kurbanla gerçekleşmiştir." Hem bu anlayış, hem de Zurvan miti kesinlikle Hint-Iran kökenlidir, çünkü bunlara Hindistan'da da rastlanmaktadır. Prajapati, bir oğul sahibi olmak için *dakṣāyana* kurbanını¹⁸ sunmuş ve o da kurbanı sunarken kuşkuya kapılmıştı ("Bunu sunmalı mıyım? Sunmamalı mıyım?") Prajapati evreni kendi bedeminden üreten bir Ulu Tanrıdır ve aynı zamanda iyi, zamansal döngüyü de temsil eder (§ 76) Kuşku, yol açtığı felaketlerle birlikte, bir ritüel hatası oluşurur. O halde *Kötülük bir teknik arızanın tanrısal kurban rahibinin bir dikkatsizliğinin sonucudur*. Şeytan kendine özgü bir ontolojik düzene sahip değildir. O kendisini istemeden yaratana, dahası varlığının şartlarını önceden sınırlayana bağımlıdır.

Ölümün ve kötülüğün kökenini, yaratıcının dikkat veya öngörü eksikliğiyle açıklayan –dünyanın aşağı yukarı her yerinde bulgulanan– mitlerde, kuşkunun uğursuz sonuçlarına ilişkin mitolojik izlerin birçok koşarına rastlanır. Zerdüşt'ün de paylaştığı en esk. anlayışla olan farklılık ayırt edilmektedir. Ahura Mazda, iyi ruh yaratır ama Kötü Ruh *kend. varoluş biçimini özgürce seçer* (krş. § 103). Bilge Tanrı kötülüğün ortaya çıkışından doğrudan sorumlu değildir. Aynı şekilde, birçok arkaik dinde, yüce varlık bünyesinde zıtların birliğinin barındırır çünkü o gerçekliğin bütünlüğünü oluşturmaktadır. Ama Zurvan mitinde, daha birçok benzer mitte de görüldüğü üzere, kötülük istemeden de olsa bizzat Ulu Tanrı tarafından yaratılır. Her ne olursa olsun, en azından Ezrak'ın naklettiği anlatıda, Zurvan kozmik yaratılışta hiçbir rol oynamaz. Egemenlik simgelerini kız oğullarına armağan ettiğine göre (Ahura Mazda'ya *barsom*'u ve Pehlevi kitabı *Zātspram* a göre, "gölgenin özünden yapılmış bir aleti" de Ehrimen'e verir), *deus otiosus* olduğunu bizzat kabul etmektedir.

¹⁷ Bkz. bizim "Le Diable et le Bon Dieu" incelememiz, *De Zalmoxis à Gengis Khan* içinde, s. 81-230.

¹⁸ Krş. S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (1896) s. 138.

214 Zamanın Eskatolojik İşlevi— Pehlevî metinlerinin ve onların yeniden gözden geçirilmiş hallerinin (Mazdeizm, Sasani İmparatorluğu'nun resmî dîn kurumu haline geldiğinde [226-635] natta İslâm fethinden sonra bile bu gözden geçirip düzeltme çabası sürmüştür) oluşturduğu, birbirini izleyen katmanların içinde yön bulunabildiği ölçüde, Zurvanlık bağımsız bir dinden çok Med magus'larının geliştirdiği bağdaştırmacı bir teo oji olarak görünmektedir.¹⁹ Nitekim Zurvan'a asla kurban sunulmaz. Üstelik bu İlk Tanrı, hep Ahura Mazda ve Enrimen ile birlikte anılır. Bin yıllar öğretisinin şı ya da bu biçimde Zurvan'ın varlığını her zaman gerektirdiğini belirtelim ya kozmik zaman tanrısı ya da zamanın yalnızca simgesi veya kişileştirilmiş hali olarak 9 000 veya 12 000 yıllık dünya tarifi doğrudan Zurvan'ın kışağ'yle ilişkili olarak yorumlanır. Bazı Suryani kaynaklarına göre²⁰ Zurvan'ın çevresinde, aslında onun hipostazları olan üç tanrı, Aşōkar, Frašōkar ve Zārōkar vardır. Bu isimler, Avesta'da yer alan *aršōkara* ('erkekleştirilen') *frašōkara* ('göz kamaştırıcı kılan') ve *maršōkara* ('yaşlandıran' sıfatlarıyla açıklanabilir.²¹ Söz edilen tabu kı, insan varoluşunun üç aşamasında, gençlik oğunluk, yaşlılık çağlarında kavrandığı haliyle yaşanmış zamandır. Kozmik düzlemde, bu üç zamansal bölümlenimin her biri 3000 yıllık bir dönemle ilişkilendirilebilir. Bu "üç zaman formülü ne Upanişadlar da ve Homeros'ta da rastlanır.²² Diğer yandan Pehlevî metinlerinde de benzer bir formül kullanılmıştır, örneğin Ahura Mazda "olur, olmuştu, olacak" ve "Ahura Mazda zamanı *zamân* i Ahura Mazda, "olmuştu, olur ve hep olacak."²³ Ama Zurvan (= Zaman aynı zamanda "evveliden her şey olan ve sonra da her şey olacak" olandır.²⁴

Kısacası zamansal imgeler ve simgesellikler hem Zerdüştü hem Zurvanî bağlamlarda bulgulanır. 12 000 yıllık döngü için de aynı durum geçerlidir. Bu döngü, Zurvanî spekülasyonlarda rol oynar. Zurvan, dört yüzlü bir tanrı olarak tanınır ve onun sınırlarını farklı kozmolojik dörtlèmeler çizer. eski bir göksel za-

¹⁹ Widengren, Zurvan'ın ile Med magus'ları arasındaki ilişkilere açıklık getirmiştir, *Rel. de Iran*, s. 320 vd.

²⁰ Bu metinler Zaehner, *Zurvan*, s. 435, 439-440 ve devamında çevrilmiştir. Krş. Duchesne-Guillemin'in yorumu s. 186 vd ve Widengren'in yorumu *a.g.y.* s. 317 vd.

²¹ Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes," s. 89 vd, Zaehner, *Zurvan*, s. 221 vd, Widengren, *a.g.y.*, s. 317 vd.

²² Bkz. Widengren, *a.g.y.*, s. 319 dipnot 4. Homeros *Ilyada*, I, 70 (Türkçe çeviride "geçmekte olanı, geçmiş, geleceği" -ını).

²³ Bkz. Zaehner'in çevirdiği metin, *a.g.y.* s. 278.

²⁴ Zaehner'deki metinler, *a.g.y.* s. 332 ve 283, krş. Widengren, *a.g.y.*, s. 318 vd.

man ve kader tanrısına uygun düşen de budur.²⁵ "Sınırsız zaman," *zaman* ı *akan* olarak içinde bulgularanan tanrı Zurvan olduğuna göre, Ahura Mazda ve Ehrimen'den aşkın olduğu anlaşılmaktadır, çünkü "zaman, iki yaratılıştan daha güçlüdür." denir.²⁶

Yavaş yavaş dualizmi katılaştıran Mazdeist ortodokslikle Zurvanı teoloji arasındaki polemikleri takip edebiliriz. Ahura Mazda ve Ehrimen'in kardeş olduğu, Zurvan tarafından yaratıldıkları düşüncesi *Dēnkart*'ın bir bölümünde haliyle mahkûm edilir.²⁷ Bu nedenle ortodoks Pehlevi kitaplarında iki rakıbın kökenleri sorununu gündeme getirilmez. Ahura Mazda ve Ehrimen ezelden beri vardır, ama bir an gelecek, Düşmanın varlığı sona erecektir. Böylece, zaman ve bin yıllar öğretisinin n.ve Mazdeistler için de temel bir öneme sahip olduğu anlaşılır.

Mazdeist teolojiye göre zaman yaratılış için vazgeçilmez olmakla kalmaz Ehrimen'in yok edilip, kötülüğün sökölüp atılmasını mümkün kılan da odur.²⁸ Gerçekten de Ahura Mazda dünyayı, kötülüğü yenmek ve yok etmek için yaratmıştır. Kozmogoni aşamasında bile bir eskatoloji ve soteriyoloji ön varsayımları söz konusudur. Bu nedenle kozmik zaman artık çevrimsel değil çizgiseldir. Bir başı vardır ve bir sonu olacaktır. Geçici süre, Ehrimen'in saldırısının dolaylı sonucudur. Ahura Mazda, içinde kötülüğe karşı savaşın yer alacağı sınırlı bir aralık olan çizgisel zamanı yaratarak ona hem bir anlam (bir eskatoloji) hem de dramatik bir yapı (nihai zafere kadar kesintisiz süren savaş) kazandırmıştır. Bu da Ahura Mazda'nın sınırlı zamanı, bir *kutsal tarih* olarak yarattığı anlamına gelir. Zaten Mazdeist düşüncenin en büyük özgünlüğü, kozmogoni, antropogoni ve Zerdüşt'ün vaazını, tek ve aynı kutsal tarihin oluşturuca anlamları olarak yorumlamasıdır.

215. İki Yaratılış: Mēnōk ve Gētūk— *Bundehişt*'in ilk bölümüne göre, Ahura Mazda ve Ehrimen ezelden beri vardır, ama zaman içinde sonsuz olan Ahura Mazda, mekân içinde Ehrimen tarafından sınırlansa bile, Ehrimen hem mekân, hem de zaman içinde sınırlıdır, çünkü belli bir an gelecek ve onun varoluşu sona erecektir. Başka bir deyişle, Mazdeizmde, Tanrı başlangıçta sonludur; çünkü karşıtı olan

²⁵ Krş. Nyberg, "Questions de cosmogon.e," s. 57, Zaehner, *a.g.y.*, s. 54-97 vd.

²⁶ *Bundehişt*'in ilk bölümünden parça, çeviren Widengren, *a.g.y.*, s. 325.

²⁷ *Dēnkart* (M 829, l. 5) iki ruhu konu alan Gatha memnûn (*Yasna* 30.3) yorumu hakkında, krş. Duchesne-Guillemin, s. 185 vd.

²⁸ *Bundehişt*'de (böl. I.1, Zaehner, *Teachings of the Magi*, s. 35), Ahura Mazda'nın üç ismi daha vardır. Zaman, Mekân ve Dm. Dörtleme, Zurvanlıktan alınmıştır, ama Yaratılış'ı açıklamak için gereklidir. krş. Duchesne-Guillemin, s. 309-310.

Ehrimen tarafından sınırlandırılır.²⁹ Eğer Ehrimen saldırıya geçmeseydi, bu durum ebediyete kadar böyle devam edecekti. Ahura Mazda ona dünyayı yaratarak cevap verir, bu da onun mekân içinde de sonsuz hale gelmesini sağlar. Böylece Ehrimen aslında Ahura Mazda'nın mükemmelleşmesine yardım eder. Başka bir ifadeyle, kötülük, bilmeden ve istemeden, ıylığın zaferine yardımcı olur. Tanıtta sık sık karşılaşılan bu anlayışa, Goethe de tutkuyla bağlanmıştır.

Ahura Mazda, her şeyi bildiği için, saldırıyı öngörür ve "ideal" ya da "tinsel" bir yaratım üretir. Bunun için kullanılan *mēnok* teriminin çevrilmesi güçtür çünkü hem mükemmel bir dünyaya hem de henüz cenin halinde bir dünyaya gönderme yapar. *Dātastān ı Dēnik'e* göre (37.3 vd.), *mēnok* olan mükemmeldir ve *Dēnkart* da (9.37, 5) dünyanın başlangıçta ölümsüz olduğunu açıklar. Diğer yandan *Bundehişt* (1, 6) Yaratılışı sürdüğü 3000 yıl boyunca, "düşüncesiz, hareketsiz, ele gelmeyecek kadar ince" olduğu için, *mēnok* halı olarak betimler.³⁰ Ama en çok vurgulanan, *mēnok* halinin göksel ve tinsel niteliğidir. Bir IV yüzyıl metninde şöyle yazar: "Ben göksel dünyadan (*mēnok*) geldim, var olmaya yeryüzü dünyasında (*gēth*) başladım. Başlangıçta tinsel halde tezahür ettim, benim ilk halim yeryüzü halı değildir."³¹ Bununla birlikte soyut bir varoluşun, Platoncu bir idealar dünyasının söz konusu olmadığını belirtelim. *Mēnok* halı, hem tinsel hem somut bir oluş tarzı olarak tanımlanabilir.

Kozmik dramda ve dünya tarihinde dört aşama ayırt edilmektedir. İlk başta, Ehrimen ve karanlıklar, Ahura Mazda'nın ışık dünyasına saldırır. 'Akozmozik' taride bir dualizm söz konusudur, çünkü Zerdüşt'ün öğretisinde Ahura Mazda hem ışığın, hem de karanlıkların yaratıcısıdır (krş. *Yasna*, 44-5). Ahura Mazda, yaratılışın ruhsal halden (*mēnok*) maddesel hale (*gēth*) izdüşümünü üretmeden önce, Fravaşilere (Gök'te yaşayan ve önceden var olan ruhlar), kötülüğün güçleriyle savaşmak için yeryüzünde, bedense, bir varoluşu kabul edip etmeyeceklerini sorar.³² ve Fravaşiler bunu kabul eder. Bu da bedenlenmiş hayata, çalışmaya ve sonuçta maddeye bağlılığı doğrular ki, Zerdüşt'ün çağrısının kendine özgü niteliği de buradan kaynaklanır.

²⁹ Zaehner *Teachings of the Magi* s. 30.

³⁰ Bkz. Duchesne-Guillemin'in alıntıldığı ve yorumladığı diğer metinler, a.g.y., s. 310-311 ayrıca krş. Mary Boyce *A History of Zoroastrianism*, I, s. 229 vd.

³¹ *Pend Nāmak ı Zertušt* (= *Pendnāme-ı Zerdüšt* [*Zerdüşt'ün Öğütleri Kitabı*]), 2. dördüncü, çev. H. Corbin, "Le Temps cyclique dans le Mazdeisme," s. 151.

³² Akozmozizm Evrenin varlığının veya tanrıdan ayrı bir evrenin yadsınması -yn.

³³ *Bundehişt*, böl. 1, çev. Zaehner, *Zurvan*, s. 336.

Gnostik ve Maniheizt kötümserlikle belıgın bir farklılık söz konusudur.³³ Nitekim Ehrimen'in saldırısından önce, maddi yaratılış (*gētük*) kendi içinde ıyı ve makem-meldi. Kötülüğü sokarak onu bozan Ehrimen'in saldırısı oldu. Bunun sonucunda, artık tüm yaratılış bir "karışım" halı (*gumecišn*) içindedir ve bu hal ancak nihai temizlikten sonra ortadan kalkacaktır. Ehrimen ve onun iblis orduları maddi dünyayı, zararlı yaratımlarını sokup onu kirlleterek ve özellikle de insanların bedenine yerleşerek bozmaktadır. Nitekim, bazı metinler Ahura Mazda'nın maddi yaratımına, Ehrimen'in olumsuz bir *gētük* yaratımına yanıt vermediğini ima eder. Dünyayı bozması için, oraya girip yaşaması yeterlidir. "Dolayısıyla, Ehrimen insanların bedenini mesken edinemediği zaman tüm dünyadan temizlenecektir."³⁴

Ehrimen'in saldırısı dokunaklı sözlerle betimlenir. Göğün çevre kuşağını yırtar, maddi dünyaya (*gētük*) girer, suları kirlendir, bitki örtüsünü zehirler ve böylece ezeli Boğanın ölümüne neden olur.³⁵ Gayōmart'a, İlk İnsan'a saldırır ve Fahişe hem onu, hem de onun aracılığıyla tüm insanları kirlendir. (Bununla birlikte Gayōmart saldırıdan sonra 30 yıl daha yaşamaya yazgılıydı.) Daha sonra Ehrimen kutsal ateşin üzerine anılır ve dumana neden olarak onu kirlendir. Ama Ehrimen, ıkıdarcının doruk noktasında, yine de maddi dünyanın içinde tutsaktır; çünkü Gök kapanarak onu yaratılışın içinde kapana kısıtır.³⁶

216. Gayōmart'tan Saoşyant'a— Gayōmart, Ahura Mazda ile Spandarmart'ın, Yeryüzünün oğludur. diğer mitsel Makro-insanlar gibi değirm. bir biçimi vardır ve "güneş gib. parlar."³⁷ Ölüncə, bedeninden madenler çıkar, tohumu güneş ışıısıyla arındırılır ve üçte biri yere düşüp raventi üretir; ilk insan çifti, Maşye ve Maşyâne de raventten doğacaktır. Başka bir deyişle, ilk insan çifti, mitsel Ata (Gayōmart) ve Yeryüzü Ana'dan doğar ve ilk biçimleri bitkiselidir. bu mitsel tema bütün dünyada oldukça yaygındır. Ahura Mazda onlara iyilik yapmalarını, demonlara tapınmalarını ve besinlerden uzak durmalarını buyurur. Gerçekten de Maşye ve Maşyâne

³³ Mazdeizm'e göre, Mani'nin kökten dualizmin tam bir sapkınlık örneğiydi.

³⁴ *Dēnkari*, VI, 264, çev. S. Shaked, "Some Notes on Anremān," s. 230.

³⁵ Gıda ve ilaç olarak kullanılan bitkiler bu boğanın ırgından doğar ve sperminden de yararlı hayvanlar ürer. Burada "Harnuue'e" türünde bir mutun anısı fark ediliyor, krş. § 11. Boğanın öldürülmesi konusunda krş. Duchesne-Guillemin, s. 323-324, Mary Boyce, a.g.y., s. 138 vd. 231.

³⁶ Ehrimen bir daha Gökyüzüne saldıramaz, zira "Gök kaketin"ni muzraklarla silahlanmış Fra-vaşiler korumaktadır, krş. Zaenmer *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* s. 270.

³⁷ Krş. Platon, *Şölen*, 189d vd.

Ahura Mazda'yı yaratıcı olarak ıan eder, fakat Ehnmen in baştan çıkarma çabalarına kanıp, toprağ., suyu ve bitkileri onun yarattığını haykırırlar. Bu "ya.an" yüzünden, çift lanetlenir ve ruhları kıyamet gününe dek cehennemde kalacaktır

Otuz gün boyunca hiçbir şey yemeden yaşarlar ama daha sonra bir keçiden süt emer ve hoşlarına gitmemiş gibi yaparlar, bu ikinci yalan iblisler. güçlendirir Bu mitsel bölüm iki türlü yorumlanabilir: 1) "Yalan söyleyerek" işlenen günahı, 2) Yemek yiyerek yanı insanlık halini kurarak işlenen günahı yansıtmaktadır. Gerçekten de birçok antik mite, ilk çiftin beslenmeye ihtiyacı olmadığı görülür, üstelik İran inancına göre zamanın sonunda insanlar yeme içme alışkanlığından vazgeçecektir³⁸ Bir otuz gün daha geçer ve Maşye ile Maşyâne bir sığır başını kesip ateşte pişirir Yemegin bir parçasını ateşe, bir başka parçasını havaya atarak tanrılara sunarlar, ama bu parçayı bir akbaba kapar. (Bir süre sonra ilk olarak bir köpek et yer). Bu, Tanrı'nın sunguyu kabul etmediği anlamına gelebileceği gibi, insanın etobur olmaması gerektiğini de ifade edebilir Elli yıl boyunca Maşye ile Maşyâne hiçbir cinsel arzu duymaz Ama çiftleşirler ve ikizleri olur, ikizler "o kadar lezzetlidir ki" bırıñ. baba, diğerini de ana yer O zaman Ahura Mazda, ebeveynleri bir daha onların canını almasın diye çocukların tadını yok eder³⁹ Daha sonra Maşye ile Maşyâne'nin başka ikiz çocukları olur, bu çiftler tüm insan ırklarının ataları olacaktır

Gayōmart mit. (Avesta'da *gaya maretan*, "ölümlü hayat"), Zerdüştiçi teologların geleneksel mitolojiyi yeniden yorumlama çalışmalarını değerlendirebilmek açısından çok anlamlıdır Ymir veya Puruša gibi, Gayōmart da ezeli ve erdışı bir makro-insandır, ama onun öldürülmesine farklı değerler yüklenmiştir Artık onun bedeninden tüm dünya değil, yalnızca madenler –başka bir deyişle gezegenler– ve tohumundan ilk insan çiftini doğuran ravenı yaratılmıştır Daha geç döneme ait Yahudi spekülasyonlarında Âdem'in hem kozmolojik vasıflar, hem de parlak tinsel erdemlerle donatılması gibi Gayōmart da sıradış. bir konuma yükseltilmiştir Mazdeist kutsal tarihte, Zerdüşť ve Saosyant'ın yanına yerleştirilir Gerçekten de maddi Yaratılış (*gētē*) içinde, İly Dın'ın vahyi önce Gayōmart a iner⁴⁰ Ehnmen in saldırısının ardından 30 yıl daha hayatta kalabildiğine göre de, vahyi Maşye ve Maşyâne'ye aktarabilmiş, onlar da daha sonra bunu kendi soylarından gelenlere iletmiştir

³⁸ *Bundehişt*, çev. Zaehner, *Teachings of the Magi*, s. 145, krş. aynı yazar, *Zurvan*, s. 352.

³⁹ *Greater Bundahishn*, XIV, § 14, çev. Zaehner, *Teachings*, s. 73 bir başka çeviri için bkz. A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, I s. 19-20

⁴⁰ *Dēnkart*, 7.1.4; çev. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, s. 504

Mazdeist teoloji, Gayōmart'ı, Zerdüş'te ve Saoşyant'a eşit kusursuz bir Doğru ve Kâmil İnsan ilan eder⁴⁰.

Gayōmart'ın daha geç dönemin teologları tarafından yüceltilmesi sonunda insanlık halinin kefaretinin ödenmesini sağlar. Nitekim insan da, Gayōmart gibi, bir ruh ve ölümsüz bir bedenle iyi olarak yaratılmıştı. Maddi dünyaya ölümü, Ataların işlediği günahın sonucu olarak, Ehrimen soktu. Ama Zaehner'ın de şaptığı gibi,⁴² Zerdüşçülüğe göre ilk günah bir itaatsızlıktan çok bir yargı hatasıdır. Atalar, Ehrimen'i Yaratıcı sanmakla yanılgıya düşer. Bununla birlikte Ehrimen ne Gayōmart'ın, dolayısıyla ne de insanların ruhunu öldürmeyi başarabilmiştir. Ruh, Ahura Mazda'nın en güçlü müttefikidir çünkü maddi dünyada yalnızca insan hür iradeye sahiptir. Ama ruh, ancak içinde yaşadığı beden aracılığıyla etken olabilir. Beden ruhun aracı veya "giysi"sidir. Üstelik beden de (Gnostiklerin ileri sürdüğü gibi) karanlıklardan değil, ruhla aynı tözden yapılmıştır, başlangıçta beden ışıltılı ve güzel kokuluymuştu, ama tensel istekler onun kötü kokmasına neden oldu. Bununla birlikte mahşer gününden sonra, ruh yeniden diriltilecek ve şanlı bir bedene kavuşacaktır.⁴³

Özetle, insan iyi ile Kötü arasında tercih yapma özgürlüğü sayesinde, yalnızca kendi selametini sağlamakla kalmaz, Ahura Mazda'nın kurtarıcı etkinliğine de katkıda bulunabilir. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 104), her kurban ranı Ebrihmen'in saldırısının yarattığı "karışım"dan (*gūmeccšn*) önce var olan temizlik halini kendi şahsında yeniden kurarak, dünyanın "dönüşümü"ne katılır, çünkü Mazdeizm'e göre, maddi Yaratılış –yani madde ve hayat– *kendi içinde iyidir* ve arındırılıp eski haline döndürülmeye layıktır. Bedenlerin dirilişi öğretisi, Yaratılış'ın paha biçilmez değerini ilan eder. Maddeye dinsel değer yükleme konusunda, XVII yüzyıldaki Batılı kumyager-filozoflardan önce görülmüş, en kesin ve en yürekli girişim budur (krş c III).

Gayōmart'ın öldürülmesi ve ilk çiftin ortaya çıkışıyla Zerdüş'tün zuhur etmesi arasında geçen 3000 yılda, bir dizi efsanevi saltanat yaşanmıştır. Bunların en unnluları, Yim (Yima), Azdehāk ve Frēton'un saltanatlarıdır. Zerdüş'te, Gayōmart'a ve gelecekteki Kurtarıcı Saoşyant'a eşit mesafede, *tarihin tam merkezinde belirir*. (MS IV yüzyıldan bir rivayete göre Saoşyant, Kasaoya gölünde yıkanacak bir bakireden doğacaktır: bir macize eseri, bu gölün dalgaları Zerdüş'tün tohumunu korumak

⁴⁰ Bkz. Mo.é'nin alınıladığı metinler ve yorumları, *a.g.y.*, s. 485 vd, 521.

⁴² *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 267.

⁴³ Bkz. *Dēnkart*'ın Zaehner tarafından çevrilmiş ve yorumlanmış bölümleri *a.g.y.*, s. 273 vd.

tadır) Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 104, 112), niha. Yenilenme (*fraşō-kereči*) Saoşyant'ın yapacağı bir kurban töreninin ardından gerçekleşecektir. Penlevi kitapları bu eskatoloji senaryosunun bölümlerini daha ayrıntılı bir biçimde betimler. Önce, son üç bin yıl boyunca, insanlar aşamalı olarak et, süt ve bitki yemekten vaz geçecek, sonunda yalnızca suyla besleneceklerdir. *Bundehişt*'e göre ömürlerinin sonuna yaklaşan ihtiyarların da başına aynı şey gelir:

Aslında eskatoloji, Ataların yaptıklarını ve davranışlarını, onları iptal edebilmek için yinelenmektedir. Bu nedenle insanlar üzerindeki gücünü yitiren dışı demon Az (Açgözlülük), diğer demonları parçalayıp yemek zorunda kalacaktır. Saoşyant ve Ahura Mazda'nın gerçekleştirdiği eskatolojik kurban, yani öküz Hathayös'un kurban edilmesi, Ehrimen'in ezeli Boğa'yı öldürmesinin karşılığıdır. Hathayös'un ılık veya yağundan hazırlanan ve beyaz-haoma ile karıştırılan iksir dırıluleni insanları olumsuz kılacaktır. İlk önce İlk İnsan Gayömart dırılacaktır. Başlangıçta yaşanan savaşlar yinelenecektir. Ejder Azdehak yeniden ortaya çıkar ve *in illo tempore* onu yenmiş Freton'un da dırılulmesi istenir. Son savaşta iki ordu karşı karşıya gelir, her savaşçının rakibi bellidir. En son, Ahura Mazda ve Sröz'un darbeleriyle Ehrimen ve Az düşer.⁴⁴

Bazı kaynaklara göre, Ehrimen ebediyen güçsüze mahkûm edilir, başka kaynaklara göre ise, dünyaya sızdığı deliğin içine atılır veya yok edilir.⁴⁵ Dev bir yangın madenlerin eriyip dağlardan aşağı akmasına neden olur ve bu ateş nehrinde -kötüleri yakan bu nehir, doğrulara sıcak süt gibi gelir- dinen bedenler üç gün boyunca arındırılır. Sonunda yangın dağları yok eder, vadilerin içi dolar ve cehennemle bağlantıyı sağlayan delikler tıkanır (Düzleşmiş bir yeryüzü bilindiği gibi bir cennet dünyası imgesidir, dünyanın hem ilk başlangıçta böyle olduğuna, hem de eskhaton'da "son'da böyle olacağına inanılır). Yenilenme den sonra, günah tehlikesinden kurtulmuş insanlar, hem tensel (başka bir ifadeyle, aileler yeniden biraraya gelecektir), hem de tinsel mutluluk içinde sonsuza dek yaşayacaktır.

217. Mithra *Mysteria*'ları— Plutarkhos'a göre,⁴⁶ Kilikya korsanları Mithra "*mysteria*"larını gizlice kutluyordu", Pompeius tarafından yenilip tutsak edilince, bu

⁴⁴ Bkz. *Bundehişt*, 34-23, Duchesne-Guillemin a.g.y. s. 350 vd., Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 309 vd. Brahmanlar Hindistan'ında ve Cermenlerde de korunmuş bir Hint-Avrupa eskatolojik mitrin söz konusu olduğu kesindir, bkş. § 177, 192.

⁴⁵ *Menöki Krat* 8-11-15, *Dēnkart*, XII, 13. kısım 297. bkş. Duchesne-Guillemin'in saydığı diğer kaynaklar s. 351, Zaehner a.g.y. s. 314 vd. ve 351. G. Widengren *Rel. de l'Iran*, s. 230 vd.

⁴⁶ *Pompey* 24, 5.

tapımı Batıya da yaydılar Mithra *mysteria*'larına yapılan ilk açık gönderme budur.⁴⁷ Mithraizm'te (krş. § 109) yüceltilen İran tanrısının hangi süreçle *mysteria*ların Mithra'sına dönüştüğü bilinmemektedir. Anlaşılan onun tapımı Mezopotamya ve Anadolu'ya yerleşen *magus*lar arasında gelişmiştir. Tam bir kahraman-tanrı örneği olan Mithra, Parth hükümdarlarının koruyucusu olmuştu. I. Antiochos Kommagene'sin (MÖ 69-34) anıt-mezarı, tanrıyı, kralın elini sıkarken göstermektedir. Ama anlaşıldığı kadarıyla Mithra'ya yönelik kraliyet tapımı hiçbir gizli ritüel içermiyordu, Ahemeniler devrinin sonundan itibaren, büyük Mithrakana törenleri kamusal olarak kutlanıyordu.

Mithra *mysteria*'larının mitolojisi ve teolojisi hakkında, özellikle şekillerle bezeli anıtlar sayesinde bilgi sahibi oluyoruz. Edebi belgelerin sayısı fazla değil ve bunlar esas olarak tapımdan ve erginlenme derecelerinin hiyerarşisinden söz ediyor. Mithralardan biri Mithra'nın tıpkı insanı Ullikummi, (§ 46), Frigyalı Agdistis (§ 207) ve Oset mitolojisinin meşhur bir kahramanı gibi, bir kayadan doğuşunu (*de petra natus*) anlatıyordu.⁴⁸ Bu nedenle Mithra *mysteria*'larında mağara çok önemli bir role sahipti. Diğer yandan, el-Birûni'nin naklettiği bir rivayete göre Parth kralı tahta çıkmadan bir gün önce bir mağaraya çekiliyor ve uyruk anna yeni doğmuş bir bebek, daha doğrusu doğuştan kökenli bir çocukmuş gibi yaklaşıp tapınıyorlardı.⁴⁹ Ermeni rivayetleri, Meher'in (yani Mithr Mithra) kapanıp, yılda bir kez çıktığı bir mağaradan söz eder. Nitekim yeni kral yeniden doğup bedenlenmiş Mithra'ydı.⁵⁰ Işıklı dolu Beytulâhım mağarasındaki İsa'nın doğumuna ilişkin Hristiyan efsanelerinde de bu İran iziyle karşımıza çıkar.⁵¹ Sonuç olarak, Mithra'nın mucizevi doğumu, büyük İran-bagdaşçırmacı kozmos egemeni-kurtarıcı mitinin ayrılmaz bir parçasıydı.

En önemli mitolojik bölüm, Mithra'nın boğayı çaması ve bazı anıtlara göre, Güneş'in (Sol) emniyle, onu kurban etmesinden oluşur. Mithracı, alçak-kabarıkmalara ve resimlerin neredeyse tamamında, boğanın öldürülüşü tasvir edilmiştir.

⁴⁷ Tapıma ve tapımın Banya sızmasına ilişkin tüm diğer edebî epigrafik ve arkeolojik kaynaklar MS ilk yüzyıllardan daha eskiye uzanmaz.

⁴⁸ Krş. G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, s. 192 vd.

⁴⁹ Al-Birûni, *India* (çev. Sachau), II, s. 10.

⁵⁰ G. Widengren, *Iranisch-semiische Kulturbegegnung*, s. 65, aynı yazar, *Les religions de l'Iran*, s. 269. Başka örnekler için bkz. S. Hartman, *Gayōmart*, s. 60, d. prot. 2, s. 180 ve d. prot. 6. Ayrıca krş. I. Gershevitch *Mithraic Studies* içinde, s. 85 vd. s. 356.

⁵¹ Krş. M. Fuade, *Méphistophèles et l'Androgyne*, s. 61 vd., aynı yazar, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 37 vd.

Mithra görevini istemeye istemeye yenne getirir, başını çevirip bakmadan, bir eliyle boğanın burun deliklerinden yaka ar, diğeriyle de boğruüne bıçağı saplar "Can çekişen kurbanın gövdesinden tum şıfalı otlar ve bitkiler doğdu İlğinden ekmeği veren buğday filizlendi ve kanından mystera'ların kutsal içkisini veren bağlar yeşerdi"⁵² Mithra'nın boğayı kurban etmesi Zerdüştü bağlamda bir bımece gibi görünmektedir Daha önce gorduğumuz gibi (§ 215), ezeli Boğayı Ehnmen öldürmüştür Bununla birlikte daha geç tarihli bir metin, bu kurbanın yararlı sonuçlarını nak eder ezeli Boğa'nın ay ışığıyla arınmış tohumundan hayvan türleri doğar ve bedeninden bitkiler biter Morfoloji açısından, bu "yaratıcı cinayet" bir erginlenme tapımından çok, tanrısal türde bir cimde daha kolay açıklanır"⁵³ Diğer yandan az önce gördüğümüz gibi (§ 216), mahşer gününde Saoşyant ve Ahura Mazda, öküz Hathayös'u kurban edecek ve onun yağından ya da ilğinden yapılacak ıksır insanları ölümsüz kılacaktır O halde Mithra'nın başarısıyla bu eskatolojik kurban arasında yakınlık kurulabilir, bu durumda mystera'lara erişilmek, nihai Yenilenme'nin, başka bir deyişle erginlenme adayının selameunun bir ön gerçekleşmesini olduğu söylenebilir⁵⁴

Boğa mağarada, güneş ve ayın huzurunda kurban edilir. 12 burç veya 7 gezegen ve ruzgârlarla dört mevsimin simgeleri, kurban töreninin kozmik yapısına şaret eder Mithra gibi giydirmiş iki kişilik Kautes ve Kautopates, her birinin elinde yanan bir meşale, tanrının yaptığına dikkatle bakar onlar güneş tanrısı Mithra'nın iki ayr. tezahürünü temsil eder (nitekim sözde-Dionysius, "üçlü Mithra"dan söz eder, *Epist.* 7)

Sol ve Mithra arasındaki ilişkiler henüz çözümlenmemiş bir sorunu gündeme getirmiştir, bir yandan, Mithra'dan daha aşağı, bir konumda olmasına karşın, Sol ona boğayı kurban etmesini buyurur, diğer yandan Mithra ya yazıtlarda *Sol invictus* adı veririr Bazı sahneler Sol'u, Mithra'nın önünde diz çökmüş dururken gösterirken, başkalarında iki tanrının el sıkıştığı görülür Her ne olursa olsun, Mithra ve Sol, boğanın etini paylaşanları bir şöenle dostluklarını perçinler Şöen kozmik

⁵² F. Cumont, *Les Mystères de Mithra* (2. baskı., s. 113. Kış aynı yazar *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, s. 179 vd. 186 vd.

⁵³ G. Widengren, geç dönemden bir Babil münü, *Kalı'yu* naklede, bu mitte, kozmik bereketi sağlamak amacıyla bir boğa kurban edilir, kış. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, s. 51 vd.

⁵⁴ Boğa kurbanına ilişkin benzer bir yorum için, bkz. J. R. Hinnels, *Mithraic Studies* içinde s. 305 vd. Ayrıca H. Windischmann'dan beri (1839) birçok İranbilimci Mithra ile Saoşyant arasındaki çarpıcı benzerliklere dikkat çekmiştir Bu konuda bkz. en son olarak Hinnels, *a.g.y.* s. 311 (referanslar için dipnot 132).

magarada yapılır. İki tanrıya, hayvan maskları takmış yardımcılar hizmet eder. Bu şölen, erginlenme derecelerini, belırtten masklar takmış muntlerin tarikatı şefine (pater) hizmet ettiği ritüel yemeklerinin modelini oluşturur. Birçok alçak-kabartmada tasvir edilen bir sahne olan Sol'un Göge çıkışının bu şöleniden kısa bir süre sonra gerçekleştiğine inanılır. Sonra Mithra da göge yükselir, bazı imgelerde Güneş'in arabasının arkasından koşarken gösterilir.

Mithra *mysteria* ilahlarının trajik yazgısını paylaşmayan tek tanrıdır. Bu nedenle Mithracı erginlenme senaryosunun ölümü ve diriliş, çağrıştıran sınavlar içermediği sonucuna varılabilir. Erginlenme töreninden önce adaylar, *mysteria* ların sırrını koruyacaklarına yemin ederlerdi (*sacramentum*). Aziz Hieronymus'un bir metni⁵⁵ ve birçok yazıt, yedi erginlenme derecesinin adları dizimini aktarmaktadır. Karga (*corax*), Gelin (*nymphus*), Asker (*miles*), Aslan (*leo*), Pers (*perses*), Güneş Ulağı (*heli-odromus*) ve Baba (*pater*). İlk derecelere, yedi yaşından büyük çocuklar bile kabul ediliyordu. Anlaşıldığı kadarıyla belli bir dinsevi eğitim alıp, şarkılar ve ilahileri öğreniyorlardı. Muntler cemaati ıki gruba bölünmüştü. "Hizmetkârlar" ve *leo* derecesinin üstündeki erginlenmişleri kapsayan "katılımcılar"⁵⁶.

Farklı derecelerdeki erginlenmelerin ayrıntılarını bilmiyoruz. Hristiyan dininin savunucuları, Mithracı *sacramentum*'lara karşı yürüttükleri polemikte çünkü bunların esin kaynağı Şeytan'dır!) adayı yen. bir hayata soktuğu anlaşılan "vaftiz"den söz etmektedir.⁵⁷ Muhtemelen bu ritüel *miles* derecesine hazırlanan aday içind. ⁵⁸ Bilindiği kadarıyla, mürit kendisine uzatılan tacı "kendisinin tek tacının" Mithra olduğunu söyleyerek reddetmeliydi.⁵⁹ Dana sonra alını kızgın demirle dağlanıyor⁶⁰ veya yanan bir meşaleyle arındırılıyordu.⁶¹ *Leo* derecesindeki ergin

⁵⁵ Ep., 107 ad Laetam.

⁵⁶ Krş. Cumont, *Textes et monuments figures*, I s. 317 ve II, s. 42. Burada Porphyros, *De abstinentia*, IV, 16'dan da bir parça alıntılanmıştır.

⁵⁷ Tertullianus, *De praescr. haeret.* 40. Krş. *Textes et Monuments*, II, s. 51.

⁵⁸ Loisy, *Mysteres païens et mystère chrétien*, s. 173. *Corax*'a özgü erginlenme sınavını bilmiyoruz; Porphyros'a göre (*De abst.*, IV, 16), "Kargalar" yardımcılardır. (Karganın, Güneş'in boğayı kurban etme buyruğunu Mithra'ya aktaran haberci olduğunu hatırlatalım.) *Nymphus* derecesine özel alametler, bir şamdan (evlilik şamdanı), bir salkanat tacı (Venus'e gönderme ve müridin artık erişebileceği "yeni ışığı" simgeleyen bir kandiidi).

⁵⁹ Tertullianus, *De corona*, 15 (= *Textes et Monuments*, II, s. 50).

⁶⁰ Tertullianus, *De praescr. haeret.*, 40.

⁶¹ Lukianos, *Menippus* 7.

lenme töreninde, adayın ellerine bal dökülüyor ve dili de balla kaplanıyordu. Bal mutlların ve yeni doğanların besimiydi⁶²

IV yüzyıldan bir Hristiyan yazara göre, adayların gözleri bağlanıyor, bu arada çılgınca hareketler yapan bir topluluk onları kuşatıyor, bir kısmı kanatlarını çırparak karga gâkllmaları çıkarırken, diğerleri aslan gibi kukrüyordu. Elleri tavuk bağırsaklarıyla bağlanmış bazı adayların suyla dolu bir hendeğin üstünden atlaması gerekiyordu⁶³ Capua'daki *mithraeum*'da⁶⁴ bulunan resimlerde yer alan erginlenme sahneleri, bu anlatılan erginlenme sınavlarından bazılarını inandırıcılık kazandırılmaktadır. En iyi korunmuş sahnelerden birini Cumont şöyle betimler "Murtı çıplak bir halde gözleri bağlı ve belki elleri de arkadan bağlanmış olarak oturur. Erginleyici sanki onu öne doğru itecekmiş gibi arkasından yaklaşır. Karşısında, Doğu tarzı bir gıyise burunmuş ve başında da uzun bir Frigya kulahu olan bir rahip, elindeki kılıcı uzatarak munde yaklaşır. Başka sahnelerde, çıplak adayın diz çöktüğü, hatta yere uzandığı da görülür"⁶⁴ Erginlenecek adayın bir cinayet benzetmesinde yer alması gerektiği ve ona kurbanın kanıyla boyanmış bir kılıç gösterildiği de bilinmiyor⁶⁵ Büyük olaslıkla bazı erginlenme ritüelleri bir kuklaya yapılan dövüşleri de içeriyordu. Nitekim tarihçi Lampridius, İmparator Commodus'un gerçek bir cinayet işleyerek Mithra *mysteria*'larını kıldettiğini yazar⁶⁶ İleri sarul düğüne göre Commodus, bir *miles*'i "Baba" derecesinde erginlerken, yalnızca benzetmece halinde sunması gereken cinayet, gerçekten işlemiş ve adayı öldürmüştür.

Yedi derece birer gezegenin koruması altındaydı: *corax*'ı Merkür, *nymphus* u Venus, *miles*'i Mars, *leo*'yu Jupiter, *Perses*'i Ay, *heliodromus* u Güneş ve *Pater*'i de Satürn koruyordu. Santa Prisca ve Ostia *mithraeum* larında gezegenlerle ilişkiler

⁶² Porphyros, *De antro nymph.* 15 (= *Textes et Monuments* II, s. 40) Yeni doğan bebeklerin dilinin üzerine bal sürülürdü. İran geleneginde balım aydan geldiği kabul edilirdi. Krş. Cumont, a.g.y. I, s. 320.

⁶³ Sözde-Augustinus, *Quaest. vet. et nov. Tes.* 114, 12 (= *Textes et Monuments*, II, 8) Bazı yazarlar bu bilginin doğruluğuna kuşkuyla karşılamaktadır, ama Loisy'nin dediği gibi, "anlatıların kaba niteliği onun gerçekliğini doğrulamaktadır, yazarımızın bu konuda söyledikleri, yapılan hareketlerin onun anlamına bilmediği veya yinlemek istemediği bir simgesel yorumla olduğunu düşündürmektedir" (a.g.y., s. 83).

⁶⁴ *Mithraeum* (çoğ. *Mithraea*): Mithra tapımının yapıldığı tapınak –yn.

⁶⁵ F. Cumont, *Les religions orientales*, s. 142, levha XIII. Capua *mithraeum*'undaki başka desenlerin çoğaltmaları için, bkz. Vernasseren, *Mithras*, Şekil 51-53, s. 132-133.

⁶⁶ Cumont, *Les Mystères de Mithra*, s. 135.

⁶⁷ Commodus, 9= *Textes et Monuments*, II, 21.

açıkça tasvir edilmiştir⁶⁷ Diğer yandan Origenes,⁶⁸ her biri farklı madenlerden yapılmış (kurşun, kalay, tunç, demir, alaşım, gümüş ve altın) ve aynı aynı tanrılarla ilişkilendirilmiş (kurşun Kronos'la, kalay Aphrodite'yle vb) yedi basamaklı bir merdivenden söz eder Böyle bir merdiven büyük olasılıkla hem Mithraci gzlü cemiyetin smgesi yenne geçiyor, hem de rituel bir rol -bu rolün ne olduğunu bilmiyoruz- oynuyordu

218 "Eğer Hristiyanlığın Yolu Kesilseydi "— Mithra *mysteria*'ları tartışılırken Ernest Renan'ın meşhur cumlesini alıntılarak kaçınılmaz oluyor "Eğer buyume aşamasındaki Hristiyanlığın yolu, herhangi ölümcül bir hastalık tarafından kesilseydi dünya herhalde Mithraci olurdu."⁶⁹ Renan, Mithra *mysteria*'larının III ve IV yüzyıllardaki saygınlığından ve halk arasındaki yaygınlığından etkilenmiş olsa gerek, herhalde ona en çarpıcı gelen de bu *mysteria*'ların Roma İmparatorluğu'nun bütün eyaletlerine yayılmış olmasıydı. Gerçekten de bu yeni *mysteria* d.ni gücü ve özgünlüğüyle ağır basıyordu Gırtlı Mithra tapımı, İran mirasını Yunan-Roma sentezine katmayı başarmıştı Onun panteonunda, klasik dünyanın başlıca tanrıları Zurvan ve diğer Doğu tanrılarıyla yan yana boy gösteriyordu Ayrıca Mithra *mysteria*'ları imparatorluk çağına özgü tinsel akımları, yani astrolojiyi, eskatoloji spekülasyonlarını güneş dınını (filozoflar tarafından güneş tektanrıcılığı olarak yorumlanıyordu) özümsemiş ve bünyelerine katmıştı İran mirasına karşın tören dilini Latinceydi Yabancı (Mısır, Suriye, Fenike) bir ruhban sınıfı tarafından yönetilen diğer Doğulu selamet dınlarından farklı olarak, *mysteria*'ların şefleri *pater*'ler İtalya yarımadasındaki nüfus gruplarından ve Roma eyaletlerinden çıkıyordu Ayrıca Mithracılık, orijini nitelikli veya canavarca ritüeller içermemesiye de diğer *mysteria* lardan ayrılıyordu Tam bir asker dını olan bu tapım üyelerinin disiplini, kanaatkârlığı ve anlakiyla, eski Roma gelenegini anımsatan bu erdemlere bu dının dışında kâanları da gerçekten etkiliyordu

Mithracılığın kazandığı yaygınlık ise mucizevi boyutlardaydı İskoçya'dan Mezopotamya'ya Kuzey Afrika ve İspanya'dan Orta Avrupa ve Balkanlar'a kadar yayılmıştı Tapınakların çoğu eski Roma eyaletleri olan Daçya, Pannonia, Germania'da bulunmuştur (Tapım, ne Yunanistan'a ne de Anadolu'ya girmemiş gibidir) Bu

⁶⁷ Ferrua *Il mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca*, s. 72 vd, G. Becatti, *Scavi di Ostia*, c. II *I Mitrei* (Roma, 1954), s. 108 vd.

⁶⁸ *Contra Celsum*, VI. 22

⁶⁹ *Marc Aurèle*, s. 579

nanla birlikte her bir gizli cemiyetin en fazla 100 üye kabul ettiğini de hesaba katmak gerekir. Dolayısıyla belli bir anda yüz kadar tapınağın bulunduğu Roma'da bile, müritlerin sayısı 10 000'i geçmiyordu.⁷⁰ Mithracılık neredeyse yalnızca askerlere açık gizli bir tapımdı, dinin yayılma hatları lejyonların hareketlerini izliyordu. Erginlenme ritüelleri hakkında sahip olduğumuz kısıtlı bilgi, Mısır veya Frigya *mysteria*'larından çok, Hint-Avrupa "erkek cemiyetleri"nin (*Männerbünde*) erginlenmelerini hatırlatmaktadır (§ 175) çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Mithra ölümü tanımamış tek *mysteria* tanrısıydı. Diğer gizli tapımlar içinde yalnızca Mithracılık kadınları kabul etmiyordu. Kadınların selamei tapımlarına katılımının dana önce hiç görülmemiş oranlara ulaştığı bir çağda, böyle bir yasak tüm dünyanın Mithracılığı kabul etmesini tamamen olanaksız kılmasa bile, en azından çok güçleştiriyordu.

Yine de Hristiyanlık savunucuları Mithracılığın olası "rekabet"inden çekiniyordu, çünkü *mysteria*'ları efsanviyenin (kutsal ekmek ve şarap ayını) şeytanı bir taklidi olarak görüyorlardı. Iustinus,⁷¹ ekmek ve suyu kutsama için kullanmayı öngören "kötü şeytanları" suçluyordu, Tertullianus⁷² "ekmeğin kurban olarak adanması"ndan söz ediyordu. Gerçekten de erginlenmişlerin ritüel yemeği, boğanın kurban edilmesinden sonra Mithra ve Solun yaptığı şöenin bir anıydı. Bu tür şöenlerin, Mithraci erginlenmişler için bir kutsama yemeği mi oluşturduğunu, yoksa imparatorluk çağında çok yaygın olan diğer ritüel ziyafetlerine mi benzediğini saptamak güçtür.⁷³ Her ne olursa olsun, Mithraci (ne de diğer *mysteria*'lı tapımlardaki) şöenlerin dinsel bir anlama sahip olduğu inkâr edilemez, çünkü belli bir tanrısal örneği takip etmekteydiler. Hristiyanlık savunucularının onlara yönelttiği sert suçlamalar bu yemekleri ekmek-şarap ayınının şeytanı taklitleri olarak kınamaları da onların kutsal niteliğini göstermektedir. Erginlenme vaftizini başka tapımlar da uyguluyordu. Ama II. ve III. yüzyılların Hristiyan teologları açısından, Mithracılıkla olan benzerlikler daha da rahatsız edicidir, kızgın demirle altına daglanan işaret, onlara vaftiz kutsamasını tamamlayan bir ritüel olan *signatio*'yu hatırlatıyordu, ayrıca II. yüzyıldan itibaren, iki din de tanrıların doğumunu aynı günde (25 Aralık) kutluyor ve dünyanın sonu, kıyamet ve ölümlerin dirilişi konusunda benzer inançları paylaşıyorlardı.

⁷⁰ Krş. Widengren, "The Mithraic Mysteries," s. 453.

⁷¹ *Apol.*, 66.

⁷² *De praescr.*, 40.

⁷³ Krş. I. P. Kane, "The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment," s. 343 vd.

Ama bu inançlar ve bu mitsel-ritüel senaryolar zaten Helenistik çağ ve Roma döneminin *Zeitgeist* inin bir parçasıydı. Anlaşılan o ki, farklı bağdaştırmacı selamet dinlerinin teologları, değerini ve başarısını önceden bildikleri bazı düşünce ve kalıplaşmış ifadeleri alıp kullanmakta bir sakınca görmüyorlardı (bu konuda daha önce Frigya *mysteria*'ları örneğini vermiştik, § 207). Sonuçta asıl önemli olan, dini kabul ve erginlenme sınavları yoluyla öğrenilen mitsel-ritüel senaryoya getirilen teolojik yorum ve kişisel deneyimdi (bu konuda hem Hristiyan olmayan kitleler içinde, hem de Hristiyanlık tarihinde çeşitli kutsamalara yüklenen çok sayıda ve farklı değeri hatırlamak yeterli olacaktır).⁷⁴

Birçok imparator, özellikle de siyasi nedenlerle, Mithracılığı destekledi. Diocletianus ve diğer Augustuslar 307 veya 308'de Carnuntum'da "imparatorluğun yardımcısı" Mithra'ya bir sunak adadılar. Ama Konstantinos'un 312'de Milvius köprüsünde kazandığı zafer, Mithracılığın sonunu getirdi. Iulianos'un çok kısa saltanatında tapım tekrar eski saygınlığına kavuştu: bu filozof-imparator Mithracı olduğunu açıklıyordu. Onun 363'te ölmesinden sonra bir hoşgörü dönemi başladı, ama Gratianus'un 382 tarihli kararnamesi Mithracılığa verilen resmi desteği sona erdirdi. Tüm batını selamet dinleri ve gizli cemiyetler gibi, Mithra tapımı da baskı ve kovuşturmayla uğrayınca tarihsel bir gerçek olarak ortadan kayboldu. Ama İran dinsel denasinin başka yaratımları, giderek Hristiyanlaşan dünyaya sızmaya devam etti. III yüzyıldan itibaren Maniheizmin başarıları kilisenin temellerini sarstı ve Maniheizm dualizmin erkileri tüm ortaçağ boyunca sürdü. Diğer yandan İran kaynaklı birçok dinsel düşünce –özellikle İsa'nın doğumuna ilişkin birkaç motif, meleklerle ilgili bilgiler, magus izlegi, ışık teolojisi, Gnostik mitolojinin bazı unsurları– sonunda hem Hristiyanlık hem de İslam tarafından özümseildi, bazı örneklerde bu düşüncelerin izleri erken ortaçağdan Rönesans'a ve Aydınlanma çağına kadar takip edilebilmektedir.⁷⁵

⁷⁴ Krş. John R. Hinnels, "Christianity and the Mystery Cults," s. 20.

⁷⁵ Bkz. Bu eserin III. cıd.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 212. Parthların siyasal ve kültürel hayatı konusunda aynı bir sunum için bkz. Franz Altheim, *Alexandre et l'Asie* (Fr. çev. Paris, 1954), s. 275 vd. R. Ghirshman, *Parthes et Sassanides* (Paris, 1962), I. Wolski, "Les Achemenides et les Arsacides," *Syria*, 43 (1966), s. 65-89, aynı yazar, "Arsakiden und Sasaniden," *Festschrift für Franz Altheim* (Berlin, 1969) I s. 315-322.

Elimizdeki kitabın I cildinde, § 100'de sayılan İran'ın dinsel tarihine ilişkin tüm genel sunumlar Parth çağına ilişkin bölümler çermektedir. Özellikle bkz. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), s. 224 vd. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, (Fr. çev. Paris, 1968), s. 201 vd, aynı yazar, *Iranisch-semitische Kulurbegegnung in partischer Zeit* (Köln ve Opladen, 1960) aynı yazar "Juifs et Iranens à l'époque des Parthes," *Vetus Testamentum*, Ek IV, 1957, s. 197-240; aynı yazar, "Iran and Israel in Parthian Times," *Temenos*, II, 1966 s. 139-177. Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1946).

Hyaspe'sin Kehanetleri hakkında bkz. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 228 vd. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris, 1934), I, s. 228 vd. John R. Hannells bu Kehanetlerin Zerdüştu teolojisiyle uyumlu olduğu kanısındadır. Krş. "The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World" (*Man and His Salvation: Studies in Memory of S. C. F. Brandom*, Manchester, 1973 s. 125-148) s. 146 vd. Krş. F. Cumont, "La fin du monde selon les mages occidentaux," *RHR* Ocak-Haziran 1931, s. 64-96.

Arsakidler devrinde kralık ve Mithradates Eupator'un mucizevi yaşamöyküsündeki erginleyici simgesellik hakkında, bkz. Widengren, "La légende royale de l'Iran antique," *Homages to Georges Dumézil* (Bruksel, 1960) s. 225-237 ve *Les religions de l'Iran*, s. 266 vd.

§ 213. Zurvan'ın arkaik yapısı hakkında, bkz. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), s. 300 vd, ayrıca krş. *Religions de l'Iran*, s. 244 vd. 314 vd. Zurvan hakkındaki metinler, R. C. Zaehner, *Zurvan, a zoroastrian dilemma* (Oxford, 1955) içinde çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Ayrıca krş. aynı yazar *The Teachings of the Magi* (Londra, 1956).

Zurvanlık hakkındaki geniş kulliyat içinden Zaehner, Widengren ve Duchesne-Guillemin'in eserleri dışında, şunları sayalım: M. Molé, "Le problème zurvanite," *JA*, c. 247, 1959, s. 431-470; Jgo Bianchi, *Zaman - Ohrmazd* (Torino 1958), s. 130-189; Gherardo Gnani, "Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion," *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971 s. 67-101, s. 85 vd.

Doğu Avrupa'dan Sibiryaya kadar her yana yayılmış, Tanrı'nın rakabının da rol oynadığı kozmogoni mitleri üzerine, bkz. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970) s. 81-130 (İran efsaneleri s. 109-114'te çözümlenmiştir).

Ezriki, *Contre les sectes* (çev. Zaehner, *Zurvan*, s. 438-439) içinde anlatılan mitin devamında Ahura Mazda dünyayı yarattıktan sonra güneş ve ayı nasıl yapacağını bilmiyordu. Ehriken ise bunu biliyordu ve demonlara bundan söz etti. Ahura Mazda güneş, yaratmak için annesi ve ayı yaratmak için de kız kardeşiyle yamalıydı. Bir demon reçeteyi hemen gidip Ahura Mazda'ya anlattı, krş. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 109-110 ve d.pnot. 80-81.

Widengren'in *Reigions de l'Iran* da gösterdiği gibi (s. 321) *magus*'lar da enesest ilişki uygulamalarıyla tanrıyordu. Ezrük'in naklettiği mitin devamı bir çelişkiyi de içermektedir, çünkü "başarılı bir yaratıcı" olarak görünen Ahura Mazda, "Ahura Mazda'nın yarattığı her şey iyi ve doğrudur", yine de yaratımını tamamlayamamıştır, burada bazı da otos, türlerinin ayrıt edici özelliğini oluşturan "zihinsel yorgunluk" söz konusudur (krş. *De Zalmoxis*, s. 110 vd ve birçok yerde). Bu bölüm herhalde Parth Maglennin davranışın doğrulamak amacıyla eklenmiş, nedenbilimsel bir mıtır.

§ 214. Sasan. çağındaki dinleri III cı tte ele alacağız (bkz. daha aşağıda § 216). Widengren *Les religions de l'Iran*, s. 273 vd ve Duchesne-Guillemin, *ag y*, s. 276 ve devamında bu konuda iyi bir inceleme bulmak mümkündür. Bununla birlikte geç dönem metinlerinde rastlanan birçok anlayışın Ahemeni döneminden daha eskıye uzanmadığını unutmamakta yarar vardır, krş. d.g. yaz. birlikte G. Widengren, "The Problem of the Sassanid Avesta," *Holy Book and Holy Tradition* içinde (yay. haz. F. F. Bruce ve E. G. Rupp, Manchester University Press, 1968), s. 36-53.

Binyıl öğretisi ve üç zaman formülü (*arşohāra*, *frashohāra* ve *marshohāra*) hakkında bkz. H. S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes," *JA* 214 (1929), s. 193-310 (1931 s. 1-134), s. 89 vd. aynı yazar *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), s. 380 vd. Sınırlı zaman ve aydın atma araçlarının rolü hakkında bkz. M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963), s. 395 vd.

§ 215. İki yaratılış hakkında bkz. Nyberg, Duchesne-Guillemin, Zaehner ve Widengren'in kitapları dışında, *mēnōh* ve *gētīg* üzerine, G. Gnoli, "Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, öze. sayı. 13, 1963, s. 163-193), s. 180 vd. S. Shaked, "Some Notes on Ahreman the Evil Spirit and his Creation" (*Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Kudüs, 1967, s. 227-234) aynı yazar "The notions *mēnōh* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology," *Acta Orientalia*, 32 (1971), s. 59-107, Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I* (Leiden, 1975) s. 229 vd. Ayrıca bkz. Henry Corbin, "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme," *Frans-Jahrbuch*, 20, 1955, s. 150-217).

§ 216. Gayōmart mıtı üzerine kaynaklar, A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (Lieden-Uppsala, 1917-1934, I s. 19 vd.) S. S. Hartmann, *Gayōmart, étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran* (Uppsala, 1953, pek sıkna edici olmayan bir çalışma) ve M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie* (s. 280 vd, 409 vd, 447 vd) içinde kısmen çevnliş yorumlanmıştır.

Duchesne-Guillemin *ag y*, s. 208 vd, 324 vd, Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 180, 232, 262 vd, M. Molé, *ag y*, s. 484 vd. (Hartmann'ın savının eleştirisi) konunun iyi işlendiği çalışmalardır. K. Hoffmann'ın tanrısal bir Veda kişiliği olan Mārtānda ("ölümcül tohum") ile

benzerlikleri ortaya çıkmıştır, kış. "Märtānda et Gayōmarti" *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, II 1957 s. 85-103

Makrokozmos-mikrokozmos izliği ve kozmogoniyi Gayōmarti'la ilişkileri üzerine, bkz. Anders Ölerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le TIMÉE de Platon* (Uppsala, 1951), s. 144 vd ve Ugo Bianchi *Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza* (Torino, 1958) s. 190-221 (s. 194 vd. Ölerud'un eleştirisi)

Yahudi çevrelerinde Âdem hakkında benzer spekülasyonlara rastlanır *Sibylla Kitapları*' - ndan, MÖ II veya I yüzyıl tarihli bir metin (II, 24-26, Âdem (Adam) adını bir kozmos simgesi olarak açıklar A = anatole, Dogu, D = dusts, Batı A = arktos Kazey M = mesembreira, Güney Ayrıca kış. *Kole Hanok'un Kitabı* (Charles, *The Apocrypha*, Oxford, 1913, II s. 449) simyacı Zosimos, *Commentaires authentiques*, kısım II, çev. Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I (Paris 1944) s. 269

Kurban edilen veya asılan masum bir varlığın tohumundan doğan bu insanlar mu üzerine, bkz. M. Eliade, "Gayōmarti et la Mandragore," *Ex Orbe religionum Studia Geo Widengren Oblata*, II (Leiden, 1972), s. 65-74

Bundahışn'de nakledilen daha eski bir rivayete göre, Gayōmarti saldırganlara şiddetle direnmiş ve ölmekten önce onlara da büyük kayıplar vermiştir Maniheizm mitolojide İlk İnsan, Gēhmurd (Gayōmarti) Kōtū'nun saldırısına karşı direnişin komutanıydı kış. G. Widengren, "The Death of Gayōmarti" (*Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, s. 179-193) s. 181 Ayrıca bkz. aynı yazar *Primordial Man and Prostitute. A Zervanite Motif in the Sassanid Avesta*, *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, s. 337-352

Mükemmel İnsan olarak Gayōmarti hakkında, bkz. M. Molé *Culte, mythe et cosmologie*, s. 469 vd. Molé'ye göre, "Mazdeizm'in makro-insan Gayōmarti değildir O daha çok Ahura Mazda'nın bir tecelisiye benzer" (a.g.y., s. 410)

İnsanın içindeki tükenmez yok olmaz unsurun farklı ifadeleri (ahū, "can", urvan, "ruh", ba-ōdāh, "bilgi" *dēnā ve fravaş*.) Duchesne-Guillemin, a.g.y., s. 327 ve devamında çözümlenmiştir. Ayrıca burada konuyla ilgili eleştirel kaynakçanın özü de hatırlanmıştır.

Gelecek kurtarıcıları ve nihai yenilenme hakkında, bkz. Duchesne-Guillemin, s. 343-354 (eskatolojide fark edilebilen çelişkilerin kısa çözümlemesi, s. 352-353) G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 27 vd, Molé a.g.y. s. 412 vd ve elinizdeki kitabın I cildindeki (§ 111-112) kaynakçalar

§ 217 Franz Cumont'un İki cultik esen, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, II (Brükse., 1896, 1898) vazgeçilmezliğini korumaktadır Aynı yazar küçük bir sentez kitabı da yayımlamıştır *Les Mystères de Mithra* (Brükse. 1900, 3 baskı, 1913), ayrıca bkz. *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4 baskı, Paris, 1929), s. 131 vd, 270 vd Cumont'un Mithracılık üzerine nerhaide ö umünden üç ay önce Mayıs 1947'de tamam adığı son çalışması ancak 1975'te yayımlanmıştır "The Dura Mithraeum," çev. ve yay. E. D. Francis *Mithraic Studies* içinde (Manchester 1975) s. 151-214 Cumont'un yorumunun eleştirisi bir

çözümlemesi için, bkz. R. I. Gordon, "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism," a.g.y., s. 213-248. Daha önce Stig Wikander, Cumont'un *Etudes sur les Mystères de Mithra* adlı çalışmasının yayımlanan ilk (ve tek) fasikülündeki (Lond. 1950) yeniden oluşturma çabasını eleştirmişti (ama bkz. Widengren'in değerlendirmeleri, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955, s. 114 vd).

Yazıtlar ve anıtlar külliyyatı M. I. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, I-II'de (Lahey 1956, 1960) güncellenmiştir. Bkz. aynı yazar, *Mithras, The Secret God* (Londra ve New York, 1963, Danca'dan çevrilmiştir.)

A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (2. baskı, 1930), s. 157-198, R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), s. 220-281, J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 248-256, G. Widengren, "The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background" (*La Persia e il mondo greco-romano* içinde, Accademia Nazionale de Lincei, 1966, s. 433-455 yazarın daha önceki yayınlarına göndermelerle birlikte); R. C. Zaehner *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 128 ve devamında kısa sunumlar yer almaktadır. Ayrıca bkz. K. Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg im Breisgau, 1943), s. 281 vd.

1971'de Manchester'da yapılan Birinci Uluslararası Mithracılık İncelemeleri Kongresi'nin tebliğleri, John R. Hinnels yönetiminde yayımlanmıştır. *Mithraic Studies* (Manchester University Press 1971) İkinci Kongre 1975'te Ianran'da toplanmıştır. Ayrıca bkz. *The Journal of Mithraic Studies*, 1975 vd.

G. Widengren eserlerinin çoğunda Mithra *mysteria*'larında bulunan İran kökenli unsurları öne çıkarmıştır, bkz. son olarak "The Mithraic Mysteries," birçok yerde R. Merkelbach İran kökenli başka özellikler de bulmuştur, kış. "Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion," *Numen*, 6 1959, s. 154-156. Parth kralının tahta çıkışı ve Meher üzerine Emeni inayetleri hakkında, bkz. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit* (Köln ve Opladen), s. 65 vd, S. Hartman, *Gayömrart* (Uppsala, 1953), s. 60, dipnot 2, s. 180 ve dipnot 6. Kış. Eliade, *De Zalmoxis*, ss. 37 vd.

Carsten Colpe, "Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien" başlıklı makalesinde (*Mithraic Studies*, s. 378-405) *mysteria*'ların kökenini Pontus ve Kommagene bölgelerine yerleştirir; bu yazara göre, belki de daha yakın tarihli (MS II yüzyıl) ve siyasal yönelimli bağdaştırımcı bir takım söz konusudur.

Kurban töreninden önce Mithra ve boğayı gündeme getiren bölümler üzerine, bkz. Duchesne-Guillemin, a.g.y., s. 250 ve M. I. Vermaseren *Mithras, the Secret God*, s. 79 vd., bu maceralar yalnızca Orta Avrupa'da, Ren ile Tuna arasında kalan bölgedeki anıtlarda tasvir edilmiştir.

Kautes ve Kautopates üzerine, bkz. Leroy A. Campbell *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden, 1968) s. 29 vd. ve Martin Schwartz, "Cautes and Cautopates the Mithraic Torch bearers," *Mithraic Studies* içinde, s. 406-423. Bu iki incelemede daha önceki külliyyatın büyük bölümü de sayılmıştır.

Boğa kurbanı tasvirlerinde, Mithra başı dönük olarak, "sanık arkasına bakıyor gibi ve yüzünde tuhaf bir hüznü ifadesiyle gösterir; genellikle solda yer alan bir karga ona doğru eğil-

mıştır, yine genellikle soldaki köşede güneş, sağdakinde ay figürleri bulunur. aşağıda bir yılan ya da bir köpek yaradan fışkıran kana doğru anılır, bir akrep can çekişen hayvanın testislerini kuskacıyla sıkıştırır ve iğneyle sokar, kimi zaman bir karınca da şölene katılır, ya da boğanın altında duran bir *kratêros* tasvir edilir. bir aslan sanki testisi koruyor veya testiden çıkıyor gibi görünür, bu arada yılan da aynı işle uğraşır gibi dir. Boğanın havaya dikilmiş kuyruğunun ucu başa- demeti biçimindedir. Hatta kimi anıtlarda boğanın yarısından kan yenne başaklar fışkırdığı gösterilir" (Loisy *Les Mystères païens*, s. 185-186, Cumont'u özetlerken)

Boğa kurban eden Mithra üzerine oldukça geniş kaynakça. içinde sunulan hatırlatılm. Vermasseren, a.g.y., s. 67 vd, aynı yazar "A Unique Representation of Mithras." *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, s. 142-256, L. A. Campbell, *Mithraic iconography*, s. 247 vd, John R. Hinnells, "Reflections on the Bull Slaying Scene," *Mithraic Studies* s. 290-312 (yazar, boğa kurbanı sahnesinde bulunan hayvanların -köpek, yılan, akrep- iyi ve Kötü arasındaki çatışmayı temsil ettiğini öne süren Cumont'un yorumunu reddeder)

İran Zerdüştenlerinde *Mithragan* sırasında hayvanların kurban edilmesi üzerine, bkz. Mary Boyce, "Mithragan Among the Iran Zoroastrians," *Mithraic Studies*, s. 106-118

Mithra erginlenmesinin yedi derecesi hakkında, bkz. F. Cumont *Textes et monuments figurés*, I, s. 314 vd, G. W. dengren, "The Mithraic Mysteries" s. 448 vd, Campbell, a.g.y., s. 303 vd. Uzun süre ikinci derece *nymphus* değil, Hieronymus'un hiçbir yazmasında, *Ep. ad Laetam*, 107, 10) geçmemesine karşın, *kryphus*'tu. ama bu terim San Silvestro Mithra yazıtlarında bulunmuşur, kış. Bruce M. Metzger, "The Second Grade of Mithraic Initiation," *Historical and Literary Studies* içinde (1968), s. 25-33. Ayrıca bkz. W. Vollgraff "Les cryfa des inscriptions mithraïques," *Hommage à Waldemar Deonna* (Brüksel, 1957), s. 517-530

Bazı bilgilerin, IV yüzyıldan bir yazarın (Sözde Augustinus, *Quaest. vet. et novi Test.* 114-12) betimlediği erginlenme törenini doğru kabul etmek konusunda tereddütleri vardır, kış. F. Saxl, *Mithras Typengeschichte Untersuchungen* (Berlin, 1931), s. 67, dipnot 2. Buna karşılık Loisy'nin ardından (a.g.y., s. 183), Prümmer (*Handbuch*, s. 290) ve J. Leopold (Leipold-W. Grundmann, *Die Umwelt des Christentums* içinde c. III, Berlin 1967, s. 35) bu metinde yapılan erginlenme sınavı betimlemelerinin gerçek olduğunu kabul etmektedir.

Capua'daki *mithracum* fresklerinin renkli röprodüksiyonları k. sa. süre önce M. J. Vermasseren, *Mithriaca*, I. *The Mithraeum at Sa. Maria Capua Vetere* (Leiden, 1971) içinde yayımlanmıştır. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Mithriaca*, II. *The Mithraeum at Pozzuoli* (1974)

§ 218. Mithra *mysteria*larının Roma İmparatorluğu içinde yayılması üzerine zengin bir kaynakça mevcuttur. Bkz. F. Cumont, *Textes et monuments figurés* ve M. J. Vermasseren, *Corpus Inscriptionum*, I-II. Ayrıca kış. Vermasseren, *Mithriaca*, I-II, W. Blawatsky ve G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire* (Leiden, 1966), V. J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman provinces of Gaul* (Leiden, 1974), G. Ristow, *Mithras in römischen Köln* (Leiden, 1974), C. C. M. Daniels, "The Role of the Roman Army in the Spread of Practice of Mithraism," *Mithraic Studies*, s. 249-274. Nicolae Mitru, "Mithraismul in Dacia," *Studii Teologice* (Bukreş) Seria II, c. 23 1971, s. 261-273

R. Merkelbach Mithracı kozmogoninin Platon'un *Timaios*'undan esinlendiği kanısındadır. Krş. "Die Kosmogonie der Mithra-mysterien" (*Eranos-Jahrbuch* 34, Zürich, 1966, s. 219-258), s. 249 vd. Ayrıca bkz. R. Tarcn, *Mithras Platonicus Recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra* (Leiden, 1975).

Antık çağdaki tapın yemeklerinin karşılaştırılması bir çözümlemesi için, bkz. J. P. Kane, "The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment" *Mithraic Studies*, s. 313-351 (özellikle bkz. s. 341 vd.) Ayrıca bkz. A. D. Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments," *Mnemosyne*, Ser. 4, 5, 1952, s. 177-213 (bu inceleme *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, s. 791-820'de yeniden basılmıştır) ve daha aşağıda § 220'de belirtilen kaynakça.

Hristiyan din savunucusu yazarların tarıklığı üzerine bkz. Carsten Colpe, "Die Mithramysterien und die Kirchenväter," *Romanitas et Christianitas, Studia I. H. Waszink* içinde (Amsterdam-Londra), s. 29-43.



HİRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU



219 Bir “Meçhul Yahudi”: Nasıralı İsa— MS 32 veya 33’te, Hıristiyanlara zulmetmekte gösterdiği gayretle sıvrılan Saul adında genç bir Ferisi, Kudüs’ten Şam’a gidiyordu “Birdenbire gökten gelen bir ışık çevresini aydınlattı. Yere yıkılan Saul, bir sesin kendisine ‘Saul, Saul, neden bana zulmediyorsun?’ dediğini işitti. Saul, ‘Ey Efendim, sen kimsin?’ dedi. Ben senin zulmettiğin İsa’yım’ diye yanıt verdi. Haydi kalk ve kente gir, ne yapman gerektiği sana bildirilecek. Saul la birlikte yolculuk eden adamların dilleri tutuldu, oldukları yerde kalakaldılar. Sesi duydularsa da kimseyi göremediler. Saul yerden kalktı, ama gözlerini açtığı anda hiçbir şey görmüyordu. Sonra kendisini elinden tutup Şam’a götürdüler. Uç gün boyunca gözleri görmeyen Saul hiçbir şey yiyip içmedi.” Sonuçta Hananya adındaki bir Hıristiyan, İsa’nın gördü yoluyla verdiği talimat üzerine, ellerini Saul’un üzerine koydu ve Saul yeniden görmeye başladı. “Kalkıp vaftiz oldu. Sonra yemek yiyip, kuvvet buldu.”

Bu olay, İsa çarmıha gerildikten iki veya üç yıl sonra gerçekleşmişti (İsa’nın tam hangi tarihte öldürüldüğü bilinmiyor. MS 30 veya 33 olabilir. Dolayısıyla Pavlus’un Hıristiyanlığı kabul etmesinin tarihi en erken 32, en geç de 36 olarak saplanabilir.) İleride göreceğimiz gibi, İsa’nın dirilişine inanç Hıristiyanlığın özellikle de Aziz Pavlus Hıristiyanlığının temel unsurunu oluşturur.¹ Bu olgu çok önemlidir, çünkü Hıristiyan cemaatinin tarihini anlatan ilk belgeler Pavlus’un Mektupları’dır. Mektuplar’ın hepsine benzersiz bir ateşli inanç damgasını vurmuştur. Dirilişin, dolayısıyla İsa aracılığıyla erişilecek selametın kesinliği. Yunan dili ve edebiyatının büyük uzmanı Willamowitz-Moellendorff, “sonunda Yunan dili canlı ve yakıcı bir tinsel deneyimi ifade ediyor” diye yazmıştı.²

Bir başka olgunun daha altını çizmek gerek. İsa’nın mesihliğini ortaya çıkaran olayla Pavlus’un anlatılan esirime deneyimi arasında çok kısa bir süre birkaç yıl bulunması. İmparator Tiberius’un saltanatının onbeşinci yılında (demek ki MS 28-

¹ Elçilerin İşleri 9:3-5, 18-19. İşler’in yazarı dinilmiş İsa ile Şam yolundaki karşılaşmayı iki yerde daha anlatır: 22:4-21, 26:12-20.

² Pavlus, Korintlilere 1. Mektup’ta, dinlen İsa’nın kamilere görüldüğünü listeler (15:1-2).

³ Willamowitz-Moellendorff, aktaran G. Bornkamm, *Paul*, s. 9-10.

29'da), Vaftızcı Yahya adında bir çileci. Şeria İmâğı'nın çevresindeki bölgeyi dolaşarak, "insanları, günahlarının bağışlanması için tövbe edip vaftız olmaya çağırırdı" (Luka 3 1-3). Tarihçi Flavius Josephus onu, Yahudileri erdem, adalet ve dindarlık yoluna çağırın "namuslu bir adam" diye betimler.⁴ Aslında Yahya, esinli, öfkeli, yaman bir adam. Yahudi dinsel ve siyasî hiyerarşilerine açıkça ısyan etmiş gerçek bir peygamberdi. Binyılcı bir mezhebin önderi olan Vaftızcı Yahya, krallığın yakında kurulacağını açıklıyor, ama mesihlik unvanını sahiplenmiyordu. Çağrısı olağanüstü bir başarı kazandı. Tüm Filistin'den vaftız olmak üzere koşup gelen binlerce kişi içinde, Celile'deki Nasıra'da doğmuş İsa da vardı. Hıristiyan anlatısına göre, Vaftızcı Yahya onu görür görmez Mesih olduğunu anladı.

İsa'nın neden ötürü vaftız olmak istediği bilinmiyor. Ama ona mesih saygınlığının vaftızla indiği kesindir. İncillerde, bu vahyin gizemi Tanrı'nın Ruhu'nun bir güvercin gibi inmesi imgesi ve göklerden gelip şöyle diyen sesle yansıtılmıştır: "Sevgili Oğlum budur." (Matta 3:16; krş. Markos 1:11; Luka 3:22). Vaftızın hemen ardından İsa çöle çekildi. İncillerde, Şeytan tarafından sınavsın diye, "Ruh'un İsa'yı çöle gönderdiği" belirtilir (Markos 1:12, Matta 4:1-10, Luka 4:1-13). Bu denemelerin mitolojik niteliği açıkça bellidir, ama simgesellikleri Hıristiyan eskatolojisine özgü yapıyı ortaya koyar. Morfolojik açıdan senaryo, Gotama Budha'nın geçtiklerine benzeyen, bir dizi erginlenme sınavından oluşmaktadır (krş. § 148). İsa kırk gün kırk gece oruç tutar ve İblis onu "ayartmaya" çalışır. Önce mucizeler gerçekleştirir: mesini ister ("Tanrı'nın Oğluyun şu işi söyle ekmece olsun") İblis onu Kudüs'e götürüp tapınağın tepesine çıkarır, "Tanrı'nın Oğluyun kendini buradan aşağı at" der), sonra ona mutlak ıktıdar vaat eder: "Bütün buraların yönetimini ve zenginliğini sana vereceğim." Başka bir deyişle, İblis ona, kendisine tapması koşuluyla, Roma İmparatorluğu'nu yok etme gücünü, yani kıyamet metinlerinde de haber verilen, Yahudilerin askeri zaferini) sunmaktadır.⁵

İsa bir süre insanları tıpkı Yahya gibi ve muhtemelen daha başarılı bir biçimde vaftız etti (krş. Yuhanna 3:22-24, 4:1-2). Vaftızcı Yahya'nın Hirodes Antipas)

⁴ *Ant. Jud.*, 18, dize 2, § 116-119.

⁵ Gerçi "ayartmalar" senaryosu İncillerde derlenen mucizevi rivayetler arasına daha geç bir dönemde 66-70 ayaklanmasının başarısızlığa uğramasından, yani Romalıların tapınağı yıkmasından sonra katılmıştır. Ama kilisenin içinde geliştiği simgesel ortamda, "ayartmalar" İsa'nın gerçekleştireceği mucizelerin (çünkü kısa bir süre sonra suyu şaraba dönüştürecek ekmecekleri ve balıkları herkesin karnını doyuracak şekilde çoğaltacaktır) ve Hıristiyanlığın zaferinin habercisiydi (çünkü Roma İmparatorluğu bir silahlı ayaklanmayla yıkılmasa da, sonunda yenilecek, yani Hıristiyan olacaktı).

tarafından tutuklandı. İsa öğrenen İsa, Yahuda'dan ayrılmış ana yurtduna (Cehile) döndü. Flavius Josephus, Hirodes'in bu davranışını duyduğu korkuyla açıklar. Hirodes, Vaftizci Yahya'nın kitleler üzerindeki nüfuzundan çekiniyor ve bir ayaklanma çıkacağından korkuyordu. Her ne olursa olsun, onun hapsedilmesi İsa'nın vaazlarını başlattı. İsa, Cehile'ye gelir gelmez *Evangelos* u yani Tanrı'nın Müjde'sini duyurdu. "Zaman doldu, Tanrı'nın Egemenliği yaklaştı. Tövbe edin, Müjde'ye inanın!"⁶ Bu çağrı, bir yüzyıldan uzun bir süre için birkaç istisna dışında tüm Yahudi dinselliğine egemen olan eskatolojik umudu ifade etmektedir. Peygamberlerin ve Vaftizci Yahya'nın ardından, İsa da dünyanın çehresinin çok yakında değişeceğini haber veriyordu. Vaazının özü budur (krş. § 220).

İsa, çevresine toplanan ilk müritleriyle birlikte, sinagoglarda ve açık havada vaaz ve ders veriyor, özellikle de sıradan, yoksul insanlara sesleniyordu. Kutsal tarihe ve Tora'nın en sevilen kısımlarına göndermeler yaparak, hatırlanamayacak kadar eski çağlara dayanan imge ve simge "kırk ambar"ından yararlanarak, özellikle de simgesel bir dil olan mesellere başvurarak geleneksel cıdaktık yöntemleri kullanıyordu. Helenistik dünyanın daha pek çok "tanrısal insan"ında da görüldüğü gibi İsa da hekim ve otacıydı, her türlü hastalığı iyileştiriyor ve insanları tutsak alan kötü ruhları çıkarıyordu. Gösterdiği bazı mucizelerin ardından, büyücü, öküme suçlandı ki, bu suçun cezası idamdı. Bazıları "cinleri, cinlerin önderi Baalzevul'un gücüyle kovuyor" dediler. "Bazıları ise Onu denemek amacıyla gökten bir belirti göstermesini istediler."⁷ Yahudiler kötü ruh kovucularının ve otacıların ününü henüz unutmamıştı, I veya II yüzyıldan bir rivayet, "büyücülük yapan ve İsrail'i yoldan çıkaran" Yeşu'dan söz eder.⁸

İsa'nın vaazı, siyasal ve dinsel açıdan nüfuz sahibi iki gruba, Ferisiler ve Sadukiler kaygılandırmakta gecikmedi. Ferisiler, Nasıralı'nın Toraya karşı takındığı fazla özgür tavırdan rahatsızdı. Sadukiler ise, her türlü mesinçi propagandanın yitirilebileceği kanışıklıktan sakınma gayreti içindeydi. Gerçekten de İsa'nın vaaz et-

⁶ Markos 1:15 - Matta 4:17. "Göklerin Krallığı"ndan söz eder, ama bu iki terim eşanlamlıdır.

⁷ Luka 11:15-16. Luka, "bir belirti göstermesi" isteğinin ve büyücülük suçlamasının anlattığı bir birlik oluşturduğunu iyi görmüştür, diğer İncillerde bu olaylar aynı aynı nakledilir, Markos 3:22-8:11, Matta 12:24-38, 16:1. Krş. Dodd, *The Founder of Christianity*, s. 179, dipnot 11.

⁸ Krş. B. Sanhedrin, 43. Bu metnin örneği, Hristiyan kaynaklarından bağımsız olduğundan leni gelmektedir ve daha sonra değerlendirileceğimiz başka bilgiler de vermektedir (krş. lende ki dipnot 12). Tamud kaynakları J. Kausner, *Jesus of Nazareth*, s. 17-47'de sayılıp tartışılmıştır.

tığı Tanrı'nın Krallığı, bazılarına "Yurtseverler"ın* dinsel bağnazlığı n. ve siyasi ödünsüzlüğünü hatırlatıyordu Yurtseverler, Romalıların otoritesini tanımayı reddediyordu çünkü onlara göre "Tek Yönetici ve Efendi İanni'ydi" ⁹ Oniki havarının en azından biri, Yurtsever Simon ¹⁰ eski Yurtseverlerdendi (Markos 3 18) Luka'ya göre İsa çarmıha gerildikten sonra, öğrencilerinden biri şöyle der "Biz O'nun İsrail'i kurtaracak kişi olduğunu ummuştuk" (24 21,

Zaten İncil yazarlarının kitaplarında anlatılan en görkemli ve gizemli olaylardan biri, İsa'nın duyurduğu Krallık konusundaki yanlış anlamayı da ortaya koyar ¹¹ İsa günün bir bölümünde vaaz verdikten sonra, Tabernye Gölü'nün kıyılarına kadar peşinden gelmiş 5 000 kişinin yiyeceği olmadığını öğrenir O zaman hepsini oturtur ve ellerindeki birkaç ekmeği ve balığı mucizevi bir biçimde çoğaltarak herkesin karnını doyurmasını sağlar. Arkaik bir ritüel davranış sergilenerek, grubun mistik dayanışması ifade edilmiş veya onarılmıştır Bu örnekte ortaklaşa yemek eskhaton'un simgesel öncülü anlamına da gelebilir çünkü Luka (9 11), İsa'nın daha önce onlara Tanrı'nın Krallığından söz ettiğini belirtmektedir Ama bu yeni mucizeyle gözleri kamaşan kalabalık, o sözün derindeki anlamını kavramamış ve İsa'yı o kadar beklenen, İsrail'i kurtaracak "Mesih-Kral" sanmıştır "İsa onların gelip kendisini kral yapmak üzere zorla götüreceklerini" anladı (Yuhanna 6 15) O zaman kalabalığı dağıtı öğrencileriyle birlikte bir kayığa bindi ve Tabernye Gölü'nün karşı yakasına geçti

Bu yanlış anlama, erken doğmuş bir ayaklanma olarak yorumlanabilirdi Her ne olursa olsun, kalabalık İsa'yı terk etmişti Yuhanna'ya göre (6 66-67), yalnızca Onkiler ona bağlı kaldı İsa MS 30'un (veya 33'ün) ilkbaharında Fısıh bayramı yortusunu Kudüs'te kutlamaya onlarla birlikte karar verdi Bu seferin amacı konusunda uzun süre tartışıldı. -tartışma hâlâ sürmektedir Anlaşıldığı kadarıyla İsa, çağrısını İsrail'in dinsel merkezinde duyurmak, böylelikle karşıındakileri olumlu

* Yurtseverler veya Zelotlar (ya da keime anlamıyla Gayretliler) Roma işgaline ve onların çoktanrılı dinlerini Yahudilerin yaşadığı topraklarda yayma girişimlerine karşı şiddetle direnen muhafazakar Yahudi grubu. Yahudilerin siyasal ve dinsel yaşamından hiçbir ödün verilmemesi gerektiğini savunduğu için Roma'yla uzlaşma yanlısı Yahudilerle de çatışmış İçlerinden Sicari (Lat. sicarius dan 'katil' denilen bir grup ise bu amaçlar doğrultusunda teröre başvurmuştur ym

⁹ Josephus, *Ant. Jud.*, 18 1, 6, 23

¹⁰ Krş. Brandon, *Jesus and the Zealotes*, s. 44-47 243-245.

¹¹ Bu olay dört İncil'de de anlatılmıştır (Markos ve Matta onu ikiye kez anlatır) Markos 6 30-44, 8 1-10 Matta 14 13-21, 15 32-39 Luka 9 10-17, Yuhanna 6 1-15

ya da olumsuz bir yanıtla zorlamak istiyordu ¹² Kudüse yaklaştığında, bazıları "Tanrı'nın Kralığının hemen ortaya çıkacağını sanıyorlardı" (Luka 19 11) İsa kenne bir mesih kral gibi girdi (Markos 11 9 10), satıcıları ve alıcıları Tapınak'tan kovdu ve halka vaaz verdi (11 15 vd) Ertesi gün yeniden Tapınağa girdi ve bağ sahibinin kirasını istemek için gönderdiği köleleri öldürdükten sonra, oğlunu da yakalayıp öldüren kaatil bağcılar meselini anlattı İsa sözlerini şöyle bağladı "Bu durumda bağın sahibi ne yapacak? Gelip bağcıları yok edecek, bağı da başkalarına verecek" (12 9).

Rahipler ve kâhinler için mesealin anlamı açıktı. Peygamberlere zulmedilmiş ve en son gönderilen Vaftızcı Yahya da yeni öldürülmüştü. İsa'ya göre, İsrail hâlâ Tanrı'nın Bağı'nı temsil ediyordu, ama dinsel hiyerarşisi mahkûm edilmişti, yeni İsrail'in başka önderleri olacaktı ¹³ Üstelik İsa, bağın mirasçısının, efendinin "sevgili oğlu"nun kendisi olduğunu ima ediyordu -bu mesihçi açıklama ısgalci güçlerin kanlı mısilemelerine yol açabiliyordu. Başkâhın Kayafa'nın açıkça dile getireceği gibi, "bütün ulus yok olacağına, halk uğruna bir tek adamın ölmesi." daha uygundu (Yuhanna 11 50) Hem olaya hızla müdahale etmeleri nem de İsa yandaşlarını kuşkulandırmamaları gerekiyordu. Tutuklama geceleyin ve gizlice yapılmalıydı. Fısıh anifesinde, İsa son yemeği öğrencileriyle birlikte kutladı. Bu son ortak sofrası Hristiyanlığın ana ritüeline dönüşecekti. Anlamı üzerinde ileride duracağımız (§ 220), elkarıştıya.

"İlahi soyledikten sonra, dışarı çıkıp Zeytin Dağına doğru gittiler" (Matta 26 30) Rivayetlerde, bu dokunaklı geceden geriye Hristiyanların bilinçlerini hâlâ uğraştıran iki olayın anısı kalmıştır. İsa Petrus'a, "bu gece horoz ötmeden" kendisini üç kez inkâr edeceğini haber verir (Matta 26 34, krş. Markos 14 26-31). Ashında İsa Petrus'u öğrencilerinin en isticrar ısı, mumunler cemaatını ayakta tutacak adam olarak görüyordu. Onun inkâr insanın zayıflığını doğruluyordu yalnızca. Bununla birlikte böyle bir davranış Petrus'un saygınlığını ve karizmatik erdemlerini asla yok etmez. Bu acı verici olayın anlamı belilidir. Selamet düşüncesine dayalı tutumda ne insanı erdemler, ne de günahlar hesaba katılır, önemli olan nedamet getirmek ve umadunu yitirmemektir. Eğer geçmişteki bu Petrus örneği olmasa, Hristiyanlık tarihinin büyük bir bölümünün gerekçelendirilmesi güçleşirdi, onun İsa'yı inkârı ve nedamet geurmesi (Matta 26 74) bir anlamda tüm Hristiyan yaşamı için ibret alınacak mükemmel örneğe dönüşmüştür.

¹² Dodd, a.g.y., s. 139 vd. R. M. Grant. *Augustus to Constantine*, s. 43.

¹³ Krş. Dodd, s. 150.

"Getsemani denen yerde" geçen şu sahne de en az aynı ölçüde örnek oluşturmaktadır İsa yanına Petrus ve diğer iki öğrencisini alır ve onlara şöyle der "Ölesiye kederliyim. Burada kalın, benimle birlikte uyanık durun" (Matta 26 38). Birkaç adım atar, "yüzüstu yere kapanıp dua etmeye" başlar. "Baba, mümkünse bu kâse benden uzaklaştırılsın. Yine de benim değil, senin istediğin olsun" (26 39). Ama öğrencilerinin yanına döndüğünde, onları uyumuş bulur. Petrus'a şöyle der "Demek ki benimle birlikte bir saat uyanık kalamadınız!" (26.40). Onlara bir kez daha "Uyanık durup dua edin" der. Ama boşunadır. "Gerçi geldiğimde öğrencilerini yine uyumuş buldu. Onların göz kapaklarına ağırlık çökmüştü" (26 41-43, krş. Markos 14 32-42. Luka 22 40-46). G.İlgamış'ın yaşadığı serüvenden beri (Ş 23), uykuyu yenmemin, "uyanık" kalmanın en zor erginlenme sınavını oluşturduğu bilinmektedir çünkü bu sınav insanlık halinin aşılmasını, "ölümsüzlüğü" hedeflemektedir. Getsemani'de "erginleyici uyanıklık hali"nin -birkaç saatle sınırlı olmasına karşın- insanın gücünü aştığı ortaya çıkmıştır. Bu başarısızlık da Hristiyanların çoğu için bir ibrete dönüşecektir.

Kısa süre sonra Başkânın muhafızları, herhalde Roma askerlerin de desteğiyle, İsa'yı tutuklar. Olayın sonraki akışını saptamak güçtür. İnciller'de iki ayrı yargı nakledilmektedir. Sanhedrin,* İsa'nın küfür suçu işlediğine karar verdi, çünkü başkânın ona, "Yüce Olan'ın Oğlu Mesih sen misin?" diye sorunca, İsa "Benim" diye cevap verdi (Markos 14 61-62, krş. Matta 26 57-68, Luka 22 54, 66-71). Kafrın cezası taşlanmaydı, ama o dönemde Sanhedrin'in idam cezası verme yetkisine sahip olup olmadığı kesin değildir. Her ne olursa olsun, İsa daha sonra Yahuda valisi Pontius Pilatus tarafından yargılandı. Ayaklanma çıkarmakla suçlanıp ("Sen Yahudilerin kralı mısın?"), tipik bir Roma cezası olan çarpiha genilerek idam edilmeyle mahkûm oldu. Kendisiyle aay edilen İsa (üzüne mor bir giysi giydirilir, başına dikenlerden örülmüş bir taç geçirilir, askerler onu "Selam, ey Yahudilerin Kralı" diye selamlar), iki "hayhudun" arasında çarpiha genilir. Josephus bu terimi *lēstai* sık sık asileri ifade etmek için kullanırdı. "İsa'nın idamının Roma hükümetine karşı gırışın Yahudi ayaklanmasının bastırılması ve Yahuda'daki işbirlikçilerinin yok edilmesi bağlamına oturduğu açıktır. Kudüs'teki yetkili makamların gözünde,

* İsa zamanında Kudüs'teki en yüksek hukuk kurumu ve Yahudi konsil -yn

Tanrı'nın Krallığının kurulacağına yönelik her açıklama, bir Yahudi krallığının yeniden kurulması anlamına geliyordu."⁴

İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve çarmıha gerilmesi, mumınların dağılmasına yol açtı. İsa tutuklandıktan kısa bir süre sonra, onun en gözde öğrencisi Petrus kendisini üç kez inkâr etti. Mutlak iman dışında anlaşılması olanaksız ayrıksı bir olay gerçekleşmeseydi İsa'nın vaaz ettikleri, hatta belki ismi bile kesinlikle unutulup giderdi. Çarmıha gerilenin dirilişi, Pavlus'un ve İncillerin naklettiği rivayet, boş mezara ve dirilen İsa'nın sayısız tezahürüne belirleyici bir önem atfetmektedir. Bu deneyimlerin niteliği ne olursa olsun, onlar Hıristiyanlığın kaynağını ve temelini oluşturur. Dirilen İsa Mesih'e inanç, manevi gücünü yitirmiş bir avuç kaçağı, yenilmezliğine güvenen kararlı insanlar grubuna dönüştürmüştür. Havarilerin de yeni bir hayata doğmadan ve Tanrı'nın Müjdesi'nin ilk misyonerleri olmadan önce, umutsuzluk ve tinsel ölümlerinle sınırlanmış bir yaşamdan geçtikleri söylenebilir neredeyse.

220. Müjde Tanrı'nın Krallığı Yakındır— Rudolf Bultmann İsa'nın yaşamöykülerinin "karlanılmaz yavanlığı"ndan söz ediyordu. Gerçekten de az sayıda, tanıklık pek güvenilir de değildir. Bunların en eskileri Pavlus'un Mektupları. İsa'nın tarihsel yaşamını neredeyse hiç dikkate almaz. 70 ile 90 arasında yazılan Sinopuk İnciller "ilk Hıristiyan cemaatlerinin sözü olarak naklettiği rivayetleri derler. Ama bu rivayetler hem İsa'ya, hem de dirilmiş İsa Mesih'e dışkındır. Bu durum onların belgesel değerini mutlak olarak zedelemeyiz, çünkü Hıristiyanlığın ana unsuru, bir kurucuyu sahiplenilen her din gibi, bellektir. İsa'nın anısı her Hıristiyanın izlenmesi, gereken örneği oluşturur. Ama ilk tanıkların naklettiği rivayetler, yalnızca "tarihsel" değil aynı zamanda "ibret alınacak" nitelikteydi. İsa'nın etkinliğinin aslına uygun kesin doğru anılarını değil, olayların ve vaaz edilen inançların önemli yapılarını koruyorlardı. Bu iyi bilinen bir görüngüdür. Üstelik yalnızca dinler tarihiyle de sınırlı değildir.

Diğer yandan, ilk Hıristiyanlar olan Kutsal Yahudilerin, Filistin Yahudiliği içinde kıyametçi bir mezhep oluşturduğu gerçeğini de hesaba katmak gerekir. Onlar, Mesih'in ikinci kez gelişimin hemen gerçekleşmesini bekliyordu; onları ilgilendiren eskatolojik bekleyişin tarih yazımı değil, tarihin sonuydu. Ayrıca, dirilen

⁴ Grant, *Augustus to Constantine*, s. 43. Talmudcu gelenek, İsa'nın Yahudi makamları tarafından yargılandığını ve Fısıf anifesinde asılarak idama mahkûm edildiğini nakleder, Karasner, *Jesus of Nazareth*, s. 18 vd.

⁵ İçerik açısından birine benzeyen Matia, Markos, Luka İncilleri'nin

Ustat figürü çevresinde çok erken dönemden başlayarak kurtarıcı tanrıların ve ilahî esinli insanın (*theos anthropos*) mitolojilerini andıran bir mitoloji şekillenmişti ki bu da olağan bir şeydi. Daha ilerinde değineceğimiz bu mitoloji (§ 222) çok önemlidir. Hem Hristiyanlığa öze. dinsel boyutta, hem de Hristiyanlığın daha sonraki tarihini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Nasırlı İsa'nın ızdüşümünü arkenp-ler ve aşkın figürlerle dolu bir evrene yansıtan bu mitler onun kendi davranışları ve sözleri kadar "gerçektir". Gerçekten de bu mitler onun ilk ve özgün çağrısının yaratıcılığın ve gücünü doğrular. Zaten Hristiyanlığın dinsel dili, bu evrensel sungeşellik ve mitler sayesinde okumenik bir mite.ık alır ve anayurda dışında da anlaşılır hale gelir.

Sinoptik İnciller'in bize çağrının özünü öncelikle de Tanrı'nın Krallığının ilanı-ını aktardığı. itufakla kabul edilir. Daha önce de hatırlattığımız gibi (§ 219), İsa Tanrı'nın elçiliğine Celilede Tanrı'nın Müjdesi'nı duyurarak başlar. "Zaman doldu, Tanrı'nın Krallığı yaklaştı" (Markos 1 15) ¹⁵ *Eskhaton* yakındadır. "Burada bulunanlar arasında, Tanrı'nın Krallığının güçlü biçimde gerçekleştiğini görmeyen ölümü tatmayacak olanlar var" (Markos 9 1) "O günü ve o saati, ne gökteki melekler ne de Oğul dışı Baba'dan başka kimse bilmez" (Markos 13 32).

Ne ki, İsa'nın bazı başka ifadeleri, Krallığın kurulduğu izlenimini uyandırır. Bir adamın içindeki cinı kovduktan sonra şöyle der: "Ama ben cinleri Tanrı'nın eliyle kovuyorsam, Tanrı'nın Krallığı üzerinize gelmiş demektir" (Luka 11 20). İsa, başka bir yerde, Vaftizci Yahya'nın zamanından beri "Göklerin Krallığı zorlanıyor, zorlu kişiler onu ele geçirmeye çalışıyor" der (Matta 11 12). Bu ifade herhalde Tanrı'nın Krallığı şiddet kullanan kişiler tarafından engellense de, artık başlamıştır, buradadır anlamına gelmektedir. ¹⁶ O çağın metinlerinde sık sık dile getirilen kıyamet alametlerinden farklı olarak, Tanrı'nın Krallığı felaketler yaşanmadan yavaşsal işaretler görülmeden geliverir. "Tanrı'nın Krallığı göze görünür bir şekilde gelmez. İnsanlar da işte burada' ya da 'işte şurada' demeyecekler çünkü Tanrı'nın Krallığı içinizdedir" (Luka 17 20-21). Tanrı'nın Krallığı benzetmelerde, tek başına filizlenen tohumun giderek büyümesine (Markos 4 26-29), hardal tanesine (30-32), hamuru kabartan mayaya (Matta 13.33) benzetilir.

¹⁵ Çağdaş yorumlar, Tanrı'nın Krallığına ilişkin dört ifadeyi de (Markos 1 15a, Luka, 11 20, Luka 17 20-21, Matta 11 12) gerçek kabul etmektedir. Kış Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus*, s. 63 vd, aynı yazar, *The New Testament: An Introduction*, s. 288 vd.

¹⁶ E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," s. 42 vd, Perrin, *Rediscovering*, s. 76.

Tanrı'nın Krallığı hakkındaki bu iki ayrı açıklama –çok yakın bir gelecekte veya şu anda, şimdi– İsa'nın e.çiliğinin birbirini izleyen evrelerine denk düşüyor olabilir.¹⁷ Bunun aynı çağının iki farklı yorumunu ifade ettikleri de varsayılabilir. 1) Peygamberlerin ve kıyamet metinlerinin haber verdiği Krallığın, başka bir deyişle "tanınsal dünyanın sonu"nın çok yakında gerçekleşeceği ve 2) İsa'nın aracılığı sayesinde zaten .manın geçici olmayan şimdiki zamanında yaşayanların etkinliğinin Tanrı'nın Krallığının gelişimi hızlandırması.¹⁸

İsa'nın Mesihliğini asıl vurgulayan, çağrının bu ikinci olası yorumudur. Öğrencilerinin İsa'yı Mesih olarak kabul ettiğine kuşku yoktur, zaten ona verilen "Hristos" adı da bunu doğrulamaktadır ("Mesih"ın Yunanca'daki karşılığı). İsa kendinden söz ederken bu terimi hiç kullanmaz, ama başkaları tarafından söylendiğinde kabul eder (Markos 8.29; 14.61). İsa muhtemelen, kendisinin vaaz ettiği Müjdeliler Yahudi Mesitçiliğinin mull.yetçi b.çimleri arasındaki farklılığı vurgulayabilmek için, Mesih adlandırmasından kaçınmıştır. Tanrı'nın Krallığı "Yurtseverler"ın silah zoruyla kurmak .stedığı teokrası değildi. İsa kendini en çok İnsan Oğlu ifadesiyle tanımlıyordu. Başlangıçta "insan"ın eşanlamlısından başka bir şey olmayan bu terim (krş. 8.203), sonunda –İsa'nın vaazında örtük, Hristiyan teolojisinde ise açık olarak– Tanrı'nın Oğlu'nu ifade etmeye başladı.

Ama en azından ana hatlarıyla yeniden oluşturulabildiği kadıyla, İsa "kişiliği," Acı Çeken Hizmetkar figürüne benzetilebilir (İsaya, 40-55, krş. 8.196). "Kendisini bekleyen sınavlardan söz ettiği dizeleri gerçek saymayıp bir kenara atmak hiçbir haklı gerekçeyle dayandırılmaz. Çekeceği acıları, küçük düşürülmeyi ve kuşkusuz ölümü de önceden düşünüp, bu olasılıkları kabullendiğine inanılmazsa, onun tüm Tanrı elçiliği açıklanmaz bir hale gelir. O Kudüs'e girerken belki de Tanrı'nın kendisine zafer getirecek bir müdahalede bulunabileceği olasılığını da tamamen dışlamamış, ama bu girişiminin tehlikelerini herhalde bilerek üstlenmiş".¹⁹

"Kutsal Yasayı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın" diye açıklar İsa, "Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim" (Matta 5.17). Tıpkı peygamberler gibi, o da ritüellerin biçimciliği karşısında yürek temizliğini yüceltir, bıkıp usanmadan Tanrı sevgisi ve komşu sevgisi üzerinde du-

¹⁷ Marcel Simon, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, s. 86.

¹⁸ Perrin, Bultmann'ın izinden giderek, "varoluşsal gerçeklik deneyimi"nden söz ediyor krş. *New Testament* s. 290.

¹⁹ Simon, a.g.y. s. 87. İlk ideal figür, Mesih ve Acı Çeken Hizmetkar'ın İsa'nın şahsında birleştiğinin hakkında, krş. Dodd, a.g.y. s. 103 vd.

rur Dağda verdiği vaazda (Matta 5.3-12, Luka 6 20-23), merhametlileri ve temiz yurekileri, yumuşak huylu ve barışçı olanları, doğruluk uğruna zulüm görenleri bekleyen mutluluklara değinir Hıristiyan dünyasının dışında en çok yayılmış ve tutulmuş İncil metni budur Bununla birlikte, İsa için İsrail hâlâ Tanrı'nın seçilmiş halkıdır. O, İsrail halkının kaybolmuş koyunları için göndermiştir (Matta 15.24) ve ancak isticnai durumlarda putperestlere yönelir Öğrencilerine onların arasına girmemelerini buyurur (Matta 10 5) Ama Tanrı'nın Krallığının kuruluşuna "bütün ulusları" kabul etmiş gibidir (Markos 13 10; Matta 8.11). Peygamberlerin ve Vaftizci Yahya'nın ardından, İsa'nın elçiliği de Yahudi halkının geçirdiği köklü dönüşüme uyuyor, başka bir deyişle Yeni İsrail'in, Tanrı'nın yeni halkının ortaya çıkışının peşinde koşuyordu Rab'in Duası (Luka 11 2-4, Matta 6 9-13), buna ulaşmak için izlenecek "yöntem"i hayranlık verici bir biçimde özetler İbrani sofuluğunun bir fidesi olan bu dua, birinci tekil değil birinci çoğul şahsı kullanır Babamız, her gün bize rızamızı ver, günahlarımızı bağışla; bizi kötülükten kurtar Bu içerik kadim sinagogun *kaddiş* duasından türemiştir, eski bir dinsel deneyime yeniden erişebilme özlemini yansıtır Yanve'nin yeniden Baba olarak tezanür etmesi Ama İsa'nın önerdiği metin daha özlü ve dokunaklıdır ²⁰ Bununla birlikte her duaya *halaki iman*, yani İbrahim'in tanıklık ettiği turden bir iman nüfuz etmelidir (krş § 57) "Çünkü Tanrı için her şey mümkündür" (Markos 10 27) Aynı şekilde "iman eden biri için de her şey mümkün"dür (Markos 9 23) İbrahimi imanın gizemli erdem. sayesinde, cennetten kovulan insanın varoluş tarzı kökten değişir "Duayla dilediğiniz her şeyi daha şimdiden almış olduğunuza inanmı, dilediğiniz yerine gelecektir" (Markos 11 24, krş Matta 21 22) Başka bir deyişle Yeni İsrail, İbrahimi imanın gücü sayesinde gizemli bir biçimde ortaya çıkar Bu durum dınmış İsa Mesih'e iman. vaaz eden Hıristiyan propagandasının başarısını da açıklar

İsa Son Yemeği öğrencileriyle birlikte kutlarken, "eline ekmek aldı, şükredip ekneği böldü ve A.ın, bu benim bedenimdir" diyerek öğrencilerine verdi Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine verdi Hepsî bundan içti 'Bu benim kanım dedi İsa, 'birçokları uğruna akıtılacak ahit kanıdır' ²¹ Çağdaş bir kutsal me-

²⁰ Kutsal metin yorumcuları en eski *kaddiş* metniyle ("Tanrı senin hayatın ve günlerin boyunca Krallığını kursun.") İsa'nın metnindeki ("Krallığın gelsin ") sözleri arasındaki farklılık üzerinde de durur, krş. Perrin, *Teachings*, s. 57 vd ve aynı yerde sayılan bu konudaki külliyat.

²¹ Markos, 14.22-24, krş. Matta 26 26, Luka, 22.19 Korint ilere Birinci Mektup, 11 24 Yuhanna (6 51), herne de özgün Aramice deyişin farklı bir çevirisine dayanan, bir başka koşut versiyonu nakletmektedir

tin yorumcusu şunu yazmakta duraksamıyor "İsa'nın bundan daha keskin bir biçimde doğrulanmış başka bir sözü yoktur"²² Yalnızca Luka, İsa'nın kesin buyruğunu naklediyor "Beni anmak için böyle yapın" (22/19) Pavlus bu rivayetin gerçekliğini doğrulasa da (Korintlilere Birinci Mektup 11/24), bu sözçüklerin İsa'nın ağzından çıktığını kanıtlama olanagımız yok. Ritüel Yahudi ev ayını usullerinin, özellikle de ekme ve şarabın kutsanmasının bir uzantısıdır İsa bu töreni sık sık yapıyordu, vergi tahsilatçıları ve günahkarlar orada olduğunda sofrası olasılıkla Krallığı ifade ediyordu²³

İlk Hristiyanlar açısından "ekmeğin bölünmesi" (Elçilerin İşleri 2/42) tapının en önemli bölümünü oluşturuyordu. Bu bir yandan İsa'nın varlığının ve dolayısıyla onun kurduğu Krallığın yeniden hayata geçirilmesiydi, diğer yandan da bu ritüel, zamanın sonunda düzenlenecek Mesih şöleninin erken örneğiydi. Ama İsa'nın sözleri daha derin bir anlam da içermektedir. Yeni İsrail'in temeli olan "yeni ahit"²⁴ güvenceye almak için kendisini gönüllü olarak kurban etmesinin gerekliliği. Bu anlam ancak kendini kurban ederek olmakla yeni bir dinsel hayatın ortaya çıkarılabileceği, mancını gerektirmektedir, bu, bilindiği gibi, arkaik ve bütün dünyaya yayılmış bir anlayıştır. Ritüelde onun bedeni ve kanıyla sağlanan bu manevi birleşmeyi İsa'nın kendi kişiliğiyle mistik bir özdeşleşme olarak kabul edip etmediğini saptamak güçtür. Pavlus'un açıklaması bu yöndedir (Korintliler 1/10/16; krş. 12/27; Romalılar 12/5, Efesliler 4/12) ve gerek teolojik düşüncesinin, gerekse dilinin özgünlüğüne karşın, özgün bir Kudus geleneğinin uzantısı da söz konusu olabilir²⁵. Her ne olursa olsun, ilk Hristiyanların birlikte yemek yemesi, İsa'nın son davranışına öykünmeydi, bu hem Son Yemeğin anılması hem de Kurtarıcının kendini gönüllü olarak kurban etmesinin ritüel biçiminde yinelenmesiydi.

Efkaristya morfolojik açıdan, Akdeniz antikçağında, özellikle de *mysteria* dinlerindeki tapım şölenlerini anımsatmaktadır²⁶. Bu şölenlerin amacı, *mysteria-sophia*'cı yapıda bir tannıyla manevi bütünleşme yoluyla, katılanların kutsanmasını, dolayısıyla selametini sağlamaktır. Hristiyan ritüeliyle buluştuğu noktalar anlamlıdır. O

²² Dodd, *ag y*, s. 10

²³ "Dokunulmazlar"ın varlığını, bağnaz Yahudiler bir hakaret olarak algılayıp öfkeleniyorlardı kuşkusuz.

²⁴ Kamran cemaati de kendinin bir Yeni Ahit'in tarafı olarak kabul ediyordu, krş. 8/223

²⁵ Pavlus bu düşüncüyü derinleştirerek geliştirir, Hristiyan cemaatını, Yeni İsrail'i "Mesih'in bedeni"yle özdeşleştirir, her Hristiyan "Mesih'in içinde" Mesih de "onun içinde"dır.

²⁶ Bkz. diğerleriyle birlikte A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, s. 73 vd. 138 vd.

dönemde oldukça yaygın olan tanrıyla mistik bir bütünleşme umudunu taşıır. Bazı yazarlar efskaristiyayı Doğu selamet dınlerinin etkileriyle açıklamaya çalışmışsa da, bu temelsiz bir varsayımdır (krş. § 222). Bir *mutatio Christi* (Mesih öykünmesi) arandığı ölçüde, ilk dost sofrası neredeyse bir sakrament oluştıuruyordu. Bu merkezi ritüelin –vaftızla birlikte Hıristıyan tapımının en önemli ritüelidir– yüzyıllar boyunca çok sayıda ve birbirinden ayrılan teolojiye esın kaynağı oluştıurduğunu şımdıiden belirtelim, günümüzde bile efskaristiya yorumu Roma Katolikliğini reformcu kiliselerden ayırır (krş. c. III).

221. Kilisenin Doğuşu— MS 30 yılının Pentekost günü İsa'nın öğrencilerinin hepsi bir aradaydı. "Ansızın gokten güçlü bir rüzgârın esişını andıran bir ses geldi ve bulundıkları evi rumıyla doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indığını gördüler. İmanlıların hepsi Kutsal Ruh'la doldular. Ruh'un onları konuştıurduğu başka dillerle konuşmaya başladı ar" (Elçilerin İşleri 2 1-4). Kutsal Ruh'un ateşle ilişkili tezahıurları, dınler tanhinde oldukça bilinen bir özellik oluştıurur. Bunlara Mezopotamya (§ 20), İran (§ 104) Hindistan'da (Budha, Mahāvıra vb., § 152) rastlanır. Ama Pentekost bağlamının daha belirgin bir hedefi vardır: Şiddetli rüzgâr, ateş dilleri ve birçok dil konuşmak. Sina'daki teofaniye ilişkin bazı Yahudi rivayetlerini hatırlatır (krş. § 59).²⁷ Başka bir ifadeyle, Kutsal Ruh'un inışı Tanrı'nın Sina'dakine benzer yeni bir vahyi olarak yorumlanır. Hıristıyan Kilisesi, Pentekost günü doğar. Havanler (Elçiler), ancak Kutsal Ruh onlara indikten sonra, İncili vaaz etmeye başlar ve çok sayıda "mucize gerçekleştirir, belirtir, sergilerler" (İşler 2 43).

Petrus o gün kalabalığı ilk kez Hıristıyanlığa çağırır. O ve yoldaşları İsa Mesih'in dirildiğine tanıklık eder; Onu Tanrı diriltmiştir (2 24-32 vb.). Zaten Davud geleceği görerek, bu mucizeyi haber vermişti (2 31), o haide dınlış peygamberlerin önceden bildirdiği eskatolojik olaydır (2 17-21). Petrus Yahudilerden tövbe etmelerini istedi ve "her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftız olsun" dedi: "böylece günahlarınız bağışlanacak ve Kutsal Ruh armağanını alacaksınız" (2 38). *Kerygma*'nın (Hıristıyanlığı tebliğ etme) ilk mükemmel örneğini oluştıuran bu konuşmanın ardından çok kişi Hıristıyan cemaatine katıldı (İşler 2 41'e göre, 3 000 kişi). Petrus bir başka yerde yine fırsat çıkınca (doğıştan kötürüm bir adamı iyileştirmişti: 3 1-9), Yahudileri bilgisizliklerinden ötürü İsa'yı mahkûm ederek yanıldıklarını kabule ve tövbe edip vaftız olmaya çağırır. (3 13-19)

²⁷ Kaynaklar için, bkz. E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, s. 202 vd.

Elçilerin İşleri Kudüs'teki ilk Hristiyan cemaatinin (yazar bu cemaati Yunanca *ekhlēsia* sözcüğüyle ifade eder) hayatını sezanler gibi olmamızı sağlar. Anlaşıldığı kadarıyla imanlılar topluluğu geleneksel dinsel disipline (erkek çocukların sunnet edilmesi, rituel arınmalar, Şabat'ta çalışmama, Tapınak'ta dualar) hâlâ uymaktadır. Ama eğitim, ekmeği bölmek, yemeklerini paylaşmak ve İanni'yi öven dualar etmek için sık sık toplanırlar (2:42, 46). Bununla birlikte (imansızlara verilen vaazlar hakkında birçok örnek sayan) Elçilerin İşleri cemaat üyelerine verilen eğitim hakkında hiçbir şey nakletmez. Ekonomik örgütlenme konusunda ise Elçilerin İşleri, şu saptamayı yapar: "İmanlıların tümü bir arada bulunuyor, her şeyi ortaklaşa kullanıyorlardı. Mallarını mülklerini satıyor ve bunun parasını herkese ihtiyacına göre dağıtıyorlardı" (2:44-45). Mesih'in ikinci kez geleceği günü bekliyorlardı.

Kudüs Hristiyanları, Musevi âdetlerine kesin bir biçimde uymalarına karşın, başkâhınların ve Sadukîlerin hismini üzerlerine çekiyorlardı (4:1-3). Petrus'la Yuhanna Tapınak'ta vaaz verirken tutuklandı ve Sanhedrin'e çıkarıldı, ama daha sonra serbest bırakıldılar (4:1-3). Bir başka kez Havarîlerin hepsi tutuklandı, sonra Sanhedrin tarafından serbest bırakıldılar (5:17-41). Daha ilenki bir tarihte, muhtemelen MS 43'te, (Baskâhın) Hanan'ın ailesinin desteğini sağlamak isteyen I. Hirodes Agrippa'nın emriyle elçilerden birinin boyna vuruldu (12:1 vd.). Fensilerin tavrı biraz daha farklıydı. Saul'un hocası Gamaliel, Sanhedrin önünde Elçileri savlıyordu. Ama Kudüs asıllı imanlıları ("İbranîler") destekleyen Fensiler, diaspora Yahudileri ("Helenistler") içinden Hristiyanlığı kabul edenlere düşmandı, onları Tapınağa ve Kutsal Yasaya karşı olmakla suçuyorlardı (6:13-14). Hristiyan mançanın ilk şehidi olan İstefanos, 36-37'de bu nedenle taşlanarak öldürüldü (7:58-60), "İstefanos'un öldürülmesini Saul da onaylamıştı" (8:1). Aynı gün "Helenistler" Kudüs'ten sürülüp Yahuda ve Samiriye kırlarına dağıldı (8:1). Bundan böyle Kudüs Kilisesi'nin egemenliği Elçiler'in ve onların ondan olan "İsa'nın kardeşi" Yakup'un eline geçmişti.

"İbranîler" ile "Helenistler" arasında daha o zamandan bir gerilim sezilmeye başlanmıştır. "İbranîler," Mesih'in ikinci kez görünmesini beklemelerine karşın, daha tutucu ve Yasaya daha bağlıdır. Yahudi yasasının ritüellere ilişkin buyruklarına sadakate uymakta ve Yahudi-Hristiyanlık terimiyle ifade edilen hareketi tam anlamıyla temsil etmektedirler.²⁶ Pavlus, onların Kutsal Yasaya bu mutlak bağlılığına uymayı reddeder (krş. § 222). Gerçekten de Mesih'in dirilişini açıklayan ve

²⁶ Norman Perrin, Incillerde korunan olay anlatılarını ve İsa'nın sözlerini onlara bağlamaktadır, Yahudi Hristiyanların bir diğer ayırt edici niteliği de kehanetlere duydukları bağlıdır, krş. *The New Testament*, s. 45 vd.

kendilerini bu olayın tanıkları olarak gösterenlerin, Talmudçu bir Kutsal Yasacılık uygulaması pek anlaşılır bir şey değildir. Kudüs'e yerleşmiş ve Hristiyanlığı benimsemiş Yahudilerin içinde "Helenistler" küçük bir grup oluşturuyordu. Tapınakta yapılan ibadete çok büyük bir değer vermiyorlardı. İstefanos konuşmasında şöyle haykırırmıştı "En Yüce Olan, insan eliyle yapılmış konutlarda oturmaz" (İşler 7:48). "Helenistler"ın dağılması Diaspora Yahudileri ve sıradışı bir durum olarak Antakya putperestleri arasında dını yayma sürecine hız verdi (11.19). Hristoloji diasporada gelişti. "İnsan Oğlu" unvanının –bu unvanın Yunancada artık bir anamı yoktur– yerini "Tanrı'nın Oğlu" veya "Rabbin Oğlu" (Kyrios) aldı, "Mesih" terimi Yunancaya çevrildi. *Hristos* ve sonunda bir özel isme dönüştü. İsa Mesih (İesus Hristos).

Dını yayma girişimleri çok erken bir dönemden itibaren putperestlere yönelmişti. Antakya'da putperest asıllı ilk büyük yeni imanlılar cemaati oluştu, "Hristiyanlar" (Mesihçiler) mütlemesi ilk kez orada kullanıldı (İşler 11:26).²⁹ Hristiyan misyonu Helenistik dünyaya Antakya'dan yayıldı. Mesihçi bir Yahudi hareketinin Yunan düşüncesi ve dınselliğiyle karşılaşması, Hristiyanlığın gelişimi açısından belirleyici sonuçlara yo. açacaktır. Aziz Pavlus'un paha biçilmez erdemi de, sorunun verilerini iyi yakalaması ve doğru tutarlı gördüğü tek çözümü egemen kılmak için bıkıp usanmadan savaşma cesaretini göstermesi olmuştur.

Muhtemelen I. yüzyılın başında Kilikya'daki Tarsus'ta doğan Pavlus,³⁰ "bütün halkın saygısını kazanmış bir Kutsal Yasa öğretmeni" olan Gamahel'in (İşler 5:34) yanında eğitim görmek için Kudüs'e gelir. Kendisini şöyle betimler "Özbeöz İbranıyım. Kutsal Yasaya bağlılık dersiniz, Feristiydim. Gayret dersiniz, kılışeye zulmeden biriydim" (Filiplilere Mektup 3:5, karşı Galatyalılara Mektup 1:13-14). Hristiyan karşıtı propaganda seferine çıkmışken Mesih Şam yolunda ona görünür. O, İsa'yı tanımamış olanlar içinde, Havarı unvanı alan tek kişidir. Gerçekten de dınmış Mesih onu imanlılar arasına katmıştır. O yaydığı Müjde'yi bir insandan almamış ya da öğrenmemiş, bunu ona "İsa Mesih vahiy yoluyla" açıklamıştı (Galatyalılar 1:11-12, 1 Korintliler 2:16). "Öteki Ulusların Elçisi" Gentillerin Havarısı} olan Pavlus, Anadolu, Kıbrıs, Yunanistan ve Makedonyada misyonerlik amacıyla

²⁹ E. Peterson, "Hristos'un yandaşları" adının siyasi çağrışımını göstermiştir karşı *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, s. 64 vd. Yeni mezhebe ilk değinen Latin yazarı olan Suetonius, İmparator Claudius'un Yahudileri 49'da Roma'dan sürdüğünü, çünkü "Hristos'un tahriki"yle karışıklık çıkardıklarını hatırlar (*Judaici impulsore Chresto tumultuantes*).

³⁰ Teyrat'tan alınma ismi Saul'un yanına, babası Roma yurttaşı olduğu için, Roma adı Pavlus u. da ekler.

uzun yolculuklara çıkar. Birçok kentte vaaz verir, kiliseler kurar, uzun süre Korint-hos ve Roma'da kalır. Yahudilerin ihbarı üzerine Kudüs'te tutuklanır ve iki yıl hapse kaldıktan sonra imparatorun mahkemesine çıkarılır. Roma'da iki yıl gözetim altında, ama serbest olarak yaşar; ancak Elçilerin İşleri'nin anlatısı bu noktada birden kesilir ve havarinin başına ne geldiğinden söz edilemez. 62 ile 64 arasında, Roma'da şehit edilmiştir.

Elçilerin İşleri'nde kendisine ayrılan toplam yirmi sekiz bölümden) onbeş bölüme ve yine ona atfedilen ondört Mektup'a karşın,³¹ Aziz Pavlus'un hayatı, havariliği ve düşüncesi hakkındaki bilgilerin parça parçadır. Onun derin ve kişisel Müjde yorumu, sözlü olarak ve muhtemelen imanlılarla imansızların karşısında değişik biçimlerde sergilenmişti. Mektuplar, sistemli bir incelemenin birbiriyle izleyen bölümleri değildir. Bazı öğreti veya ibadet sorunlarını takip eder, aydınlatır, kesinleştirirler. Bu sorunlar onun verdiği vaazlarda ozenle tartışılmış, ama cemaat tarafından yeterince anlaşılmamış ya da getirilen tıpkı Pavlusçu çözümler diğer misyonerlerce eleştirilmiş, hatta zaman zaman reddedilmiştir. Bununla birlikte, Mektupların ilk kilisenin en eski ve en önemli belgesini oluşturduğunu da hemen eklemek gerek. Onlar doğmakta olan Hıristiyanlığın en ağır krizlerinin olduğu kadar, ilk Hıristiyan teologun yaratıcı cesaretini de yansıtır.

222. Öteki Ulusların Elçisi— Aziz Pavlus'un teolojisi ve *kerygma'sı*, onun Şam yolunda yaşadığı esneme deneyiminden türemiştir. Bir yandan, Dirilmiş'in³² Mesih olduğunu, Tanrı'nın insanları günahtan ve ölümden kurtarmak üzere gönderdiği Oğlu olduğunu kabul eder. Diğer yandan, onun Hıristiyanlığı kabulü Mesih'le mistik bir ortaklık ilişkisi kurar. Pavlus deneyimini, çarına gerilmenin benzeri olarak yorumlar (Galatyalılar 2:19). O artık "Mesih'in düşüncesine sahip"tir (I. Korintliler 2:16) veya onda "Tanrı'nın Ruhu vardır" (1:40, "Mesih benim aracılığıma konuşuyor" der hiç çekinmeden (II Korintliler 13:3, Romalılar 15:18). Mistik bir biçimde "üçüncü göğe" kadar çıkarıldığını ve Tanrı'dan "vahiy" aldığını ima eder (Korintliler II 12:1-4, 7). Bu "işaretler ve mucizeler" ona, "putperesilerin söz dinlemesini sağlamak" için Tanrı'nın Ruhu tarafından verilmiştir (Romalılar 15:18). Bu ayrıcalıklı deneyime karşın, Pavlus aslında diğerlerinden ayrı, sıradışı bir statü ta-

³¹ 5 veya 6 mektubun gerçekten ona ait olduğuna herkes kabul etmektedir, bunların içinde en önemlileri Roma'ya Mektup, Korintlilere Mektup I-II, Galatyalılara Mektup'tur. Ama mektupların geri kalanı aynı Pavlusçu düşüncenin değişik ifadeleri veya uzantılarıdır.

³² Dirilmiş Mesih en son Pavlus'a görünmüştür (Korintliler I, 15:8).

lep etmez. Her imanlı, vaftiz kutsaması yoluyla Mesih'le mistik birleşmeyi gerçek-
leşirir, çünkü "Mesih İsa'ya vaftiz edildiğimizde hepimizin Onun ölümüne vaftiz
edildiğimizi bilmez mısınız? Baba'nın yuceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden diril-
diyse, biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla Onunla birlikte ölüme
gömlüldük (Romalılar 6 3-4). Hristiyan vaftiz yoluyla 'Mesih'tedir' (Korintliler II,
5 17), mistik bir bedenın parçası olmuştur "İster Yahudi, ister Grek, ister köle is-
ter özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh'ta vaftiz edildik ve hepi-
mizin aynı Ruh'tan içmesi sağlandı." (Korintliler I 12 13)

Suya batırılma yoluyla ölüm ve diriliş, dünyanın her yerinde bulgularanan bir su
simgeselliğiyle uyumlu ve iyi bilinen bir m.tsel-ritüel senaryodur.³³ Ama Aziz Pav-
lus vaftiz ayını yakın geçmişin tarihsel bir olayına bağlar. İsa Mesih'in ölümü ve dirilişi.
Ayrıca vaftiz mün.ne yeni bir hayat sağlamada kalmaz, Mesih'in mistik bedenının
bir uzvuna dönüşüm sürecini de tamamlar. Geleneksel Yahudiliğin böyle bir
anlayışı kabullenmesi olanaksızdır. Diğer yandan bu ayın çağdaşı olan vaftiz mite-
likli diğer uygulamalardan örneğin çok sayıda kutsal suyla yıkama töreninin esas
olarak bir anınma işlevi gördüğü Essenilerininkinden de ayrılmaktadır (bkz. § 223).
Efkarısıya ayını da Yahudiliğe yabancıdır. Tıpkı vaftiz gibi, efkarısıya da müminin
Mesih'in mistik bedenıyla, kılışıyla bütünleşirir. Tanrı'ya şükrettiği şükran kâse-
siyle Mesih'in kanına bölüp yediği ekmelele Mesih'in bedenine "paydaş" olur (Ko-
rintliler I, 10 16 17), krş. 11 27 29). Aziz Pavlusa göre selamet Mesih'le mistik
özdeşikle eşdeğerlidir. İmanlılar İsa Mesih'i içinde taşıır (Korintliler II, 13 5). Kur-
tuluş, Tanrı'nın karşılıksız bir bağışıyla, esas olarak da İsa Mesih'in hıflılı, ölümü
ve dirilişıyla sağlanmıştır.

Aziz Pavlus'un Tanrı'nın lutfuna verdiği başat önem (Romalılar 3 24, 6 14, 23
vb), anlaşıldığı kadarıyla kendi deneyiminden türetilmiştir. Tüm düşündüklerine ve
yaptıklarına karşın -işİ İstefanos'un taşlanarak öldürölmesini onaylamaya dek
vardırmıştır. Tanrı ona selamet yolunu açmıştır. Dolayısıyla Tora'nın ritüel ve ah-
lak buyruklarına uymak Yahudi için gereksizdir. Gerçeğı söylemek gerekirse, insan
günahın bilincine Kutsal Yasanın yerleşmesinden sonra varmıştır, Yasayı tamimadan
önce, günahkar olup olmadığını bilmiyordu. (Romalılar 7 7 vd.) Yasanın denetimün-
de olmak, "dünyanın temel ikelerine bağlı olmak"la eşdeğerlidir (Galatyalılar 4 3).
Bu da, "Yasanın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi"nin "lanet altında"
olduğı anlamına gelir (Galatyalılar 3 10). Putperestlere gelince, Tanrı'yı yaptık-
larıya, yaratıklarıyla tanrıma olanakları bulunmasına karşın, "akıllı olduklarını ile-

³³ Krş. *Dinler Tarihine Giriş*, § 64 vd., *Images et Symboles*, böl. V.

nı sürerken akılsız olup çıktılar", bir kötülük ve yozluk kaynağı olan putperestlik içine gömüldüler (Romalılar 1 20-32). Kısacası, gerek Yahudiler gerekse putperestler için, kurtuluş yalnızca iman ve sakramentlerle* gelecektir. Selamet "Tanrı'nın karşılıksız armağanı", "Rabbımız Mesih İsa'da sonsuz yaşımdır" (Romalılar 6 23) ³⁴

Böyle bir teoloji anlayışının Aziz Pavlus'la Kudüs'un Yahudi-Hıristiyanlarını karşı karşıya getirmesi, kaçınılmazdı. Kudüslüler dini yeni kabul eden putperestlerin sunnet olmasını şart koşuyor ve onların topluca yenen yemeklerle efkaristya ayinlerine katılmasını yasaklıyorlardı. Pavlus'ta (Galatyalılar 2 7-10) ve Elçilerin İşleri'nde (15) çelişkili anlatıları bulunan bir çatışmanın ardından, ıki taraf Kudüs'te toplanıp bir orta noktada uzlaştı. Dini kabul eden putperestlere yalnızca "putlara sunulan kurbanların etinden kandan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve fuhuştan" sakınma koşulu getirildi (İşler 15 29). Bu karar muhtemelen Pavlus yokken alınmıştı. "Öteki Ulusların Elçisi" bu kararı kesinlikle kabul etmezdi çünkü Yahudi kurallarının bir bölümü böylelikle korunuyordu. Her ne olursa olsun, Kudüs toplantısı putperestler içindeki Hıristiyan propagandasının beklenmedik başarısını doğruluyor, bu başarı, Filistin'de yaşanan yarı başarısızlıkla çelişiyordu.

Ama Aziz Pavlus kendi kiliselerini, kurduğu cemaatleri sarsan bazı krizlerle de karşılaştı. Korinthos'ta müminler, Kutsal Ruh'un bağışladığı ruhsal armağanlara veya "kanızma"lara göz dikti. Ashında Helenistik dünyada oldukça yaygın bir dinsel uygulama söz konusuydu. *enthusiasmós* arayışı. "Kanzmalar" şifa yeteneği, mucizeler gerçekleştirilme gücü, kahınlık, çeşitli dillerde konuşma becerisi, bu dilleri çevirebilme vb. yetiler sağlıyordu (Korinthiler I, 12 4 vd.). Esneme deneyimlerinden ve elde ettikleri güçlerden başları dönen bazı müminler, Ruh'u, dolayısıyla özgürlüğü artık elde ettiklerini sanıyorlardı, artık onlara her şeyin (6 12), hatta fu-

* Sakrament (Lat. *sacramentum*). Yeni Ahıt'ın Yunanca çevirisinde bu kelime *mysterion* (sır) olarak çevrilmiştir. Sakramentler, yani belirl. ayinler yoluyla, ilahî lufun aktarıldığına inanılır. Bu sakramentlerin mesih tarafından kurulduğuna inanılır. Bu ayinler yedi adettir: vafız, güçlendirme (konfirmasyon), efkaristya (komünyon), günah çıkarma, hastaan yağla mesheleme, ruhanlık, evlilik -yn.

³⁴ *Romalılara Mektup*'ün -ütuf teolojisi ve hacın kurtarıcılığı bilgisi bu mektupta gelişmiştir- Aziz Pavlus'un en önemli yazısı olduğunu belirtmekte yarar var. Birçok teolog, *Romalılar'a Mektup*'ü Yeni Ahıt'ın en önemli kitabı olarak kabul eder. Bu derin, cüreti ve çözümleri güç metnin yorumlanması, birçok spekülasyonu esinlediği gibi, onbeş yüzyıldır Hıristiyanlığı hem parçalayan hem de yenileyen krizlere yol açmıştır. En önemli çağdaş teolojilerden biri, Karl Barth'ın meşhur yorumuyla başlar (bkz. c. III).

huşun bile serbest olduğunu düşünüyordlardı (6 15 16) ³⁵ Pavlus onlara bedenlerin "Mesih'in uzuvları olduğu"nu hatırlatır (6 15) Ayrıca karızmata [ruhsal armağanlar] nıyerarışısını da geliştirir En önemli yer elçinindir [havarı], sonra kâhın geliri onı da üçüncü sırada öğretmenlik ruhsal armağanını alanlar izler (12 28, krş. 14 1-5) Sonuçta, Aziz Pavlus daha üstün armağanlar özlemını ınkâr etmez, ama şunu ekler "Şimdi size en iyi yolu göstereyim" (12 31) Bunu Pavlusçu düşüncenin doruk noktalarından biri olan, sevginin üstün.üğüne övgü izler "İnsan arın ve meleklerin dihiyle konuşsam, ama sevgim olmasa ses çıkaran bakırdan ya da çınlayan zilden farkım kalmaz Kenânette bulunabilsem, bütün sırları bilsem her bilgiye sahip olsam, dağları yerinden oynatacak kadar büyük imanım olsa ama sevgim olmasa bir niçim" vb (13 1-13)

Anlaşılan Aziz Pavlus'un insanların karızma arayışını kabullenmesinin nedeni İncil'in çağrısını Helenistik çevrelere yakın bir dinsel dile çevirme gereğini kavramış olmasıydı O, Yahudilerin yüzkarası ötekili ulusların da [putperestlerin] saçmalık saydığı "çarmıha gerilmiş İsa'yı" dıymurmanın güc.üğünü herkesten iyi biliyordu (Korintliler I, 1 23; Yahudilerin çoğunun paylaştığı, bedenlerin dinleceğı ınancı yalnızca ruhun ölümsüzlüğüyle ılgılenen Greklere saçma geliyordu ³⁶ Dünyanın eskatolojik yenilenmesi umudunun da anlaşılması aynı oranda güçtu, buna karşılık Yunanlar maddeden kurtulmanın en güvenli yollarını arıyordu Elçi bu duruma uyum sağlamaya çalıştı Helenistik çevrelere daha denimemesine gırdıkçe eskatolojik beklentiden daha az söz eder oldu Ayrıca oldukça anlamlı yeni buluşlar da fark edilir Yalnızca Helenistik söz dağarını (*gnosis mystērion, sophia, hynos, sōtēr*) sık sık kullanmakla kalmaz Yahudiliğe ve İlk Hıristiyanlığa yabancı bazı kavramları da benimser Örneğin Aziz Pavlus, Gnostisizmin temel düşüncesi olan alt konumdaki "psşik [nefsarı] insan" ve onun zıttı "ruhanı insan" dualist düşüncesini sahiplenir ³⁷ Hıristiyan, tamamen ruhanı (*pneumatikos*) olabilmek için, tense.

³⁵ Bu görüngü, Hıristiyanlık tarihinde (krş. § 146) ve Gnostisizmde çok boyutlu bir biçimde bulgulanmıştır (§ 230), bazı Hıristiyan ve İslam mistik akımlarında da buna rastlanacaktır (krş. c III)

³⁶ Mesih'in dirilişi Hıristiyanların dinleceğinin güvencesidir (Korintliler I, 15 12 vd) Pavlus, Yunan kökenli bir anlayışı, ölümden hemen sonra elde edilen ölümsüzlük nancını da paylaşır (Filipililer 1 23, krş. Korintliler II 5 8) Bununla bir ökte, ölümden sonraki varoluş tamamen bedensiz değildir; ölümden sonra yaşayan (veya onun ladesiyle "dınlen" Korintliler I, 15 44 vd) "ruhsal beden"dir (*pneumatikos*) "Ruhsal beden" öğretisine başka geleneklerde de rastlanır (Hindistan, Tibet vb) Aziz Pavlus'un özgünlüğü, ölümsüzlüğü dınışle birleşimmesidir, ama bu çözüm başka sorunları da beraberinde getirmiştir

³⁷ Korintliler I, 2 14-15 "İlk insan yerden, yani topraktan dır İkinci insan göktendir" (15 47)

insanı üzerinden atmaya çalışır. Bir diğer dualist özellik, Tanrı'yı bu çağın "önderlerinden" (Korintlüler 1, 2 8), başka bir deyişle "temel ilkelerin" (Galatyalılar 4 3 9) egemenliğindeki dünyanın karşıtı olarak koyar. Bununla birlikte Pavlus'un teolojisi temelde Tora'ya dayalıdır. Gnostiklerin üzerinde çok durduğu üstün ve kurtarıcı Tanrı ile Yaratılışın sorumlusu kötü Yaratıcı Tanrı arasındaki ayrımı reddeder. Kozmos insanın gökten kovulmasından sonra kötülüğün egemenliğine girmiştir, ama kefaretilerle ödenerek sağlanan kurtuluş ikinci bir yaratılışa eşdeğerdir ve dünya ilk başta mükemmelliğe yeniden kavuşacaktır.

Pavlus'un Mesihçiliği dinliş fikri çevresinde gelişir, bu olay Mesih'in doğasını da ortaya çıkarır. O Tanrı'nın Oğlu ve Kurtarıcıdır. Mesihçi drama, o çağda iyi bilinen, ama aslında ilk ifadeleri çok daha eskiye dayanan bir soteriyoloji senaryosunu hatırlatır.³⁸ Kurtarıcı, insanlar için gökten yeryüzüne iner ve görevini yerine getirdikten sonra tekrar gökyüzüne döner.

Pavlus, MS 51'de Korinthos'ta kaleme alınmış en eski mektubu olan, Selanıklilere Birinci Mektup'ta, İsa'nın ikinci kez gelişine ilişkin "Rab'bin bir sözü'nü"³⁹ bildirir: "Rab'bin kendisi bir emir çağrısıyla, başmeleğin seslenmesiyle, Tanrı'nın borazanıyla gökten incek. Önce Mesih'e ait ölüler dirilecek. Sonra biz yaşamakta olanlar, hayatta olanlar, onlarla birlikte Rab'bi havada karşılamak üzere bulutlar içinde alınıp görüleceğiz. Böylece sonsuza dek Rab'le birlikte olacağız" (4 16-17). Altı yıl sonra, 57'de, Romalılara şunu hatırlatır: "Şu anda kurtuluşumuz ilk iman ettiğimiz zamankinden daha yakındır. Gece ilerledi, gündüz yaklaştı" (Romalılar 13 11-12). Ancak İsa'nın ikinci kez gelişini beklenmesi Hristiyan cemaatlerin hayatını bozmamalıdır. Yenilen ekmekçi hak etmek için çalışmanın gerekliliği üzerinde durur (Selanıklılar II 3 8-10) ve yürürlükteki yasalara uymasını, yönetime itaat edilmesini, vergilerin, resimlerin ödenmesini ister (Romalılar 13 1-7). *Şimdiki zaman* böyle çeşitli anlamlara çekilebilecek tarzda değer yüklenmesinin (İsa Mesih'in ikinci kez gelişini beklenirken, tarih devam etmektedir ve ona saygı gösterilmesi gerekir) sonuçları, kısa sürede hissedilecektir. 1. yüzyılın sonundan beri önerilmiş sayısız çözüme karşın, *tarihsel şimdiki zaman* sorunu çağdaş Hristiyan düşüncesini hâlâ uğraştırmaktadır.

³⁸ Arkaik mitolojilerde, insanları eğitmek veya kurtarmak için inen ve sonra Göğe geri dönen birçok doğaüstü Varlık tipi bulunur (Tanrı'nın Oğulları, Yaratıcı Tanrılar, Uygarlaşırıcı Kahramanlar, Mesihçi ve binyüzyıllık figürler vb.).

³⁹ Krş. Korintlüler I 15 51 "İşte size bir sır açıklıyorum."

Azız Pavlus'un esk. Kil.se içinde edindiğı önemli saygınlık Yahudiliğ. sarsan ve Yahudi-Hıristiyanlık eğiliminin gelişimini felce uğratan bir felakatin sonucudur büyük ölçüde Havarı Pavlus, sağlığında, bu kadar etkili değildi Ama onun ölümünden kısa bir süre sonra, 66'da Yahudiler Roma'ya savaş açar, bu savaş 70'te Kudus'un harabeye dönmesi ve Tapınağın yıkılmasıyla sonuçlanır

223. Kumran'da Esseniler— Savaş sırasında, 68 yazının başlarında, Vespasianus'un ordusundan bir bölük çölmüş tam ortasında Ölü Deniz sahilinde bulunan Kumran "manastırı"na saldırdı ve burayı yok etti. Manastırı savunanların katledildiği anlaşıyor, ama bu felaketten bir gün önce çok sayıda yazmayı kilden büyük vazolara saklama fırsatı buldular 1947 ile 1952 arasında bu yazmaların bulunması Yahudi kıyametçi hareketleri ile Hıristiyanlığın kökenleri hakkındaki bilgilerimizi yenilememizi sağladı Gerçekten de bilim adamları, Ölü Deniz'deki bu manastır cemaatinin, o zamana dek yalnızca Flavius Josephus, Philon ve Genç Plinius'un verdiği zayıf bilgilerden tanınan gizemli Esseniler mezhebi olduğunu tanımlayabildiler⁴⁰ Bugüne dek çözülmüş ve yayımlanmış yazmalar arasında Eski Ah.'ın bazı kısıplarıyla ilişkin yorumların yanı sıra bazı özgün incelemeler de yer almaktadır Bunların en önemlilerini sayalım "Işık Oğullarının Karanlık Oğullarına Karşı Savaşı, Töresi," "Disiplin R.salesi," "Şükran Mezmurları" ve "Habakkuk Üzerine Yorum "

Bu yeni belgelerin yardımıyla mezhebin tarihi ana hatlarıyla yeniden oluşturulabilir Onların ataları dinsel bakanlığı ve Makkabiler savaşındaki rolünü hatırlayacağımız (krş § 202) hasidimlerdir Kumran cemaatinin, talmizleri tarafından "Adalet Öğretmeni" adı verilen kurucusu, Sadukî bir rahip, yani meşru ve aşırı ortodoks ruhban sınıfının bir üyesiydi. Simun'un MS 142-134) "ebediyen prens ve başkâhin" ilan edilip başkâhînlük makamı geri dönmeyen bir biçimde Sadukîlerden Hasmonlara geçtikten sonra, "Adalet Öğretmeni" bir grup müridiyle birlikte Kudus'u terk etti ve Yahuda çölüne sığındı Kumran metinlerinde lanetlenen "kötü kâhin"ın Simun olduğu tahmin edilebilir, sürgündeki "Adalet Öğretmeni"ne zulmetmiş, hatta Kumran'a saldırmayı bile tasarlamıştı ki, o sırada Emma valisi tarafından öldürüldü (Makkabiler I, 16 11 vd) "Adalet Öğretmeni"nin nasıl öldüğü bilinmi-

⁴⁰ İki belge kategorisi —Kumran yazmaları ve klasik yazarların tanıklıkları— arasındaki çelişkiler bir yandan klasik yazarların yetersiz bilgis. diğer yandan da bu apokaliptik mezhebin karmaşık yapısıyla açıklanabilir Kumran cemaati, Essenilerin bütününe temsil etmemektedir, Filistin'in başka bölgeğinde de Esseni grupları bulunduğu kesin gözüyle bakılmaktadır

yor⁴¹ Öğrencileri ve müritleri ona Tanrı'nın habercisi olarak tapıyordu. Musa'nın Eski Ahıt mümkün kıldığı gibi "Adalet Öğretmeni" de ona yenilemişti, eskatolojik Kumran cemaatını kurarak, Mesih çağının erken örneğini oluşturmuştu

İlk metinler yayımlanır yayımlanmaz, uzmanlar Essenilerle ilk Hristiyanların dinsel anlayışları ve uygulamaları arasında anlamlı benzerlikler bulunduğunu fark etti. Şimdi, bu yeni belgeler sayesinde kıyametçi bir Yahudi mezhebinin tanhisi ve ruhani ortamı (*Sitz im Leben*) bilinebiliyor Essenilerde görülen kimi koşulluklar, İsa'nın vaaz ettiği inançları ve Yeni Ahıt yazarlarının sık sık kullandığı çok sayıda deyim de aydınlatıyor Ama en az bu kadar önemli farklılıklar da görülüyor Kumran cemaati katı bir manastır hayatı suruyordu İlk Hristiyanlar ise insanların içinde yaşıyor, bir misyoner cemaati oluşturuyordu Her iki mezhep de kıyametçi ve Mesihçiydi Esseniler tıpkı Hristiyanlar gibi, kendilerini Yeni Ahıt halkı olarak kabu ediyordu Ama eskatolojik bir peygamber (Yeni Ahıt'e göre bu peygamber Vafızcı Yahya'nın şahsında zaten gelmişti) ve iki mesih bekliyorlardı Onları kutsayacak Kâhin-Mesih ve Gentillere karşı açılacak ve doğrudan Tanrı'nın zaferle sonuçlandıracağı savaşta, İsrail'e komuta edecek Kral-Mesih Nitekim "Işığın Oğulları'nın Karanlığın Oğulları na karşı Savaşı İomari" bu eskatolojik çatışmanın savaş planını oluşturur 6 yıllık bir seferberlik süresini, 29 yıllık bir savaş izleyecektir Işığın Oğulları ordusu 28 000 piyade ve 6 000 atlı savaşçıdan oluşacak, çok sayıda melek tarafından da desteklenecektir⁴² Hristiyanlar da Mesih'in yargıç ve dünyanın kurtarıcısı olarak ikinci muzaffer gelişini bekliyordu, ama İsa'nın öğretisi uyarınca, Kutsal Savaş ideolojisini paylaşmıyorlardı

Gerek Esseniler gerekse Hristiyanlar için, Mesih zamanlarının sonunda zuhur edecek ve ona sonsuz bir krallık verilecektir; her iki Mesihçi öğretide de runbanlık, krallık ve peygamberlik unsurları bir arada mevcuttur Bununla birlikte Kumran sulhiyatında önceden var olan bir Mesih anlayışı (İkinci Âdem, İnsan Oğlu) uygulanmamıştır; üstelik Mesih henüz Göksel Kurtarıcı olmamış ve ilk kilisenin aristolojisinde olduğu gibi henüz iki Mesih figürü birleştirilmemiştir⁴³ "Adalet

⁴¹ A. Dupont-Sommer, ve onun ardından başka araştırmacılar, "dinsiz kâhin"i onun öldürülmesini kışkırtmakla suçuyor, krş. *Les écrits esséniens*, s. 375 vd. Bununla birlikte bu suçluluk, belgeler tarafından açıkça doğrulanmıyor, meninlerin çözülmesi için bkz. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, s. 157-160

⁴² Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Dupont-Sommer a.g.y. s. 369 vd.

⁴³ Cross, a.g.y. s. 22, vd. İbranilere Mektup, İsa'yı "Melkisedek'in düzeni" uyarınca, hem Tanrı, hem kral niteliğinde bir Mesih olarak tanıtır (6.20: 7.1.25 vb.) Cross bu yorumda

Öğretmeni," eskatolojik bir kişilik olarak yeni çağı başlatmıştı Öğrencileri ona bir Mesih konumu veriyordu O, Kutsal Yazılar'ın gerçek, batını anlamını ortaya çıkaran ve üstelik peygamberlik güçleriyle donatılmış bir Öğretmendi Bazı metinler, zamanların sonunda Öğretmen'in dirileceğini ima eder⁴⁴ Ama konunun uzmanlarından Cross'un değerlendirmesine göre, "eğer Esseniler Öğretmen'lerinin bir Rahip-Mesih olarak geri dönüşünü bekliyor idiyse, umutlarını fazlasıyla dolaylı bir biçimde ifade etmişlerdir" (s. 299), bu da Yeni Ahıt'ın bu düşünceyi geliştirenken gösterdiği ısrara zıt bir tutumdur

Bu ıktı kıyametçi mezhebin örgütlenmesi ve ritüel sistemleri şaşırtıcı benzerlikler gösterir, ama yine en az bu kadar önemli farklılıklar da saptanmaktadır Esseniler hem ruhbandan olanları hem de olmayanları kapsayan bir cemaattir Dinsel etkinlikleri (eğitim, tapım kutsal metinleri yorumlama) görevleri babadan oğula geçen kâhinler yönetiyordu ruhbandan olmayanlar da maddi kaynakları bulmaktan sorumluymdu. Yönetici gruba *rabbin* (sözcüğün tam karşılığı, "kalabalık olanlar") deniyordu, bu terim Yeni Ahıt'ta da karşınıza çıkmaktadır (temsilcilerini seçen "topluluk" Krş İşler 15:12) Ruhbandan olayın oniki kişi ve üç rahip iç halkayı oluştuyordu. En yüksek makam "müfettiş"likti (*mbabker*), bu yüksek önder bir "çoban" gibi davranmalıydı ("Şam Belgesi," 137-9) Onun işlevi Hıristiyanlardaki "çoban" veya *episkopos*'u anımsatmaktadır

Kumran'da, katılmak isteyen yeni adayı cemaatle bütünleştiren erginleyici vaftiz, yılda bir kez yapılan suyla anıtma ritüelleri izliyordu Hıristiyanlardaki "ekmeğin bölünmesi" gibi Esseniler de birlikte yedikleri yemeği Mesih'in şölen sofrasının erken habercisi olarak görüyorlardı⁴⁵ Cemaat üyeleri evlenmiyor, çünkü hepsi kendilerini kutsal savaşın neferleri olarak görüyordu Burada gerçek anlamda bir çilecilik değil, *eskhaton*'un çok yakında gelecek olmasının dayatığı zorunlu bir geçici çile söz konusuydu⁴⁶ Bir diğer benzerlik noktasının daha altını çizmek gerek Essenili kutsal metin yorumcularıyla Yeni Ahıt yazarlarının kullandığı ve ne Tal-

ilk lahzenin Hıristolojisi Essenilerin Mesih beklentisine uyarılma çabasının veya dana doğru su, tüm Mesih özlemlerinin son noktası olacak tek bir figür sunma çabasının izlerini bulur (a.g.y., s. 221).

⁴⁴ Bunların en önemlisi ve en çok tartışılmışı Sayılar 21:18'i yorumlayan "Şam Belgesi"nin bir bölümüdür, çeviriler ve çözümlemeler için, bkz. Dupont-Sommer, a.g.y., s. 145 vd ve Cross, s. 226 vd.

⁴⁵ Krş. Cross'un alıntılanıp yorumladığı metinler, s. 85-91 235-236

⁴⁶ Cross metinleri çözümlemiştir, s. 96-99 237-238 Krş. Korintliler 1:7 29-31 " Zaman daralmıştır, karısı olanlar karıdan yokmuş gibi olsun "

mudçu Yahudilikte, ne de Philon'da benzerine rastlanan, ortak yorumlama yöntemi Esseniler özel bir yöntem (*peşer*) uygulayarak, Eski Ahit'in kehanetlerinde çağdaş tarihe kesin göndermeler ve dolayısıyla yakında gerçekleşecek bazı olaylara ilişkin ongorüler buluyordu. "Bilgi'ye ulaşabilenler, yani "Adalet Öğretmeni"nin açıkladığı kıyametçi irfanın sırtına erebilenler, en büyük savaşın patlamak üzere olduğunu biliyordu. Zaten dana önce de gördüğümüz gibi (§ 202) tüm Yahudi kıyamet kitapları bannı bilgiyi yüceltiyordu. Aynı şekilde, özellikle ikinci kuşaktan itibaren, Hristiyanlar da gnosis'e özel bir değer yükliyordu. Mesanın 11.nci. kez gelişimin ön habercisi olan işaretleri sabırsızlıkla çözmeye uğraşıyorlardı. Essenilere göre, dinsel bilgi tam anlamıyla eskatolojik nitelikte ve vahyedilmiş bir bilgiydi. Pavlus'un Mektupları'nda ve Matta ile Yuhanna'nın İncillerinde de buna koşut bir anlayış belirtmiştir. Bir üst dereceye çıkmak için alınan eğitim, hatta cemaatin kutsal ayinleri batını diye kabul ediliyordu, çünkü Tanrı'nın Kralığı "beden'e değil, yalnızca "ruh'a açıktır"⁴⁷ Kısacası, gerek Yahudilerde gerekse Hristiyanlarda gizli irfan ve bannılık, kıyamet "yöntemi"nin parçalarıdır. Kumran'ın yıkılması ve Essenilerin dağılmasından sonra, bazı kurtulanlar muhtemelen Filistin'deki Hristiyan çekirdeklerine katılmıştır. Her ne olursa olsun, apokaliptik ve batını gelenekler ilk iki yüzyılın Hristiyanlığında korunmuş ve bazı Gnostik eğilimlere cesaret vermiştir (krş. § 228).

Essenilerin teolojisi dilyle, Yuhanna İncili'nde kullanılan dil arasında da çarpıcı benzerlikler vardır. Kumran metinlerinde, "dünyanın ışığı" (Yuhanna 8 12), "ışık oğulları" (12 36), "gerçeği uygulayan kişi" ışığa gelir" (3 21), "Gerçeğin Ruhu'yla yalanın ruhu" (Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4 6) gibi. Yuhanna'ya özgü birçok deyişme rastlanmaktadır.⁴⁸ Essenilerin öğretisine göre dünya, Tanrı'nın daha başlangıçta yarattığı ık. ruh arasındaki savaş alanıdır. Gerçeğin Ruhu ("Işık Prensi" ve "Hakikat Meleği" de denir) ve Kötü.ük ya da Yozluk Ruhu, bu ikincisi Belial'den, "Karanlıklar

⁴⁷ Krş. Yuhanna 3 5 "bir kimse sudan ve Ruh'tan doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliği'ne giremez." Kumran külliyatında ve Yen. Ahit'te "bilgi"nin (= gnosis/irfan) batını niteliği konusunda, bkz. F. Nötcher, *Zur theologische Terminologie der Qumranischen Texte*, s. 15 vd, W. D. Davies, "Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Mt. 11 25-30", J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, s. 58 vd, K. G. Kahm, "Die Sektenschrift u. die iranische Religion," özellikle s. 299 vd.

⁴⁸ Bu deyimlerin Kumran metinlerindeki eşdeğerleri Cross tarafından sayılmıştır, s. 207 dipnot 13-17. Işık-karanlık dualizmi ve özellikle de Ruh'un mükemmel tezahürü olarak Işıkın yüceltilmesi, İran kökenli düşüncelerin etkisini göstermektedir. Ama Eski Ahit'te ve diğer Sami dinlerinde de benzer bir imgelemenin bulunduğu unutulmamalıdır, krş. Elade, *Méphistophélès et l'Androgyne* s. 64 vd.

Prens'i İblis'ten başkası değildir. Bu iki Rü'n ve onların ruhsal orduları arasındaki savaş, insanlar arasında ve her "Işık Oğlu"nın kalbinde de sürer (Disiplin Kitabı 4 23-26). Essenilerin eskatolojik senaryosu, bazı Yuhanna metinlerine benzetilmiştir. Disiplin Kitabı (3 17-23) Işık Prensi'nin rehberliğinde ilerleseler de, Adalet Çocukları'nın kimi zaman Karanlıklar Meleği'nin etkisiyle hataya düştüğünü hatırlatır. Aynı şekilde, Yuhanna'nın Birinci Mektubu da "Tanrı'nın çocukları" ve "İblis'in çocukları"ndan söz eder ve İblis'in yoldan çıkarma çabalarına karşı müminleri uyarır (3 7-10, 4 1-6). Ama Esseniler eskatolojik savaş beklentisi içindeyken, Yuhanna'nın metinlerinde mücadelenin hâlâ surmesine karşın kriz aşmış, çünkü İsa Mesih kurtuluşu yenmiştir.

Bir başka farklılığı dana vurgulamakta yarar var. Yuhanna'da Ruh, genellikle Tanrı'nın veya Mesih'in Ruhu diye anlaşılır (Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4 13). Disiplin Kitabı'nda ise, Işık Prensi veya Gerçeğin Ruhu, Işık Oğulları'nın yardımcısı olarak belirtilir. Bununla birlikte Yuhanna'nın değindiği *Paraklitos** figürü (14 17, 15 26, 16 13, vb), Kamran'inkine benzer bir teolojinin turevi gibidir. Mesih kendisine tanıklık ve müminlere aracılık etsin diye onu göndermeye söz vermiştir, ama Paraklitos kendi adına konuşmayacaktır. Kutsal Ruh'tan hiç beklenmeyecek böyle bir işlev, kutsal metin yorumcularının zihnini sürekli meşgul etmiştir. Kamran metinleri sayesinde kokenini anladığımız Paraklitos morfolojik açıdan Yahve'nin göksel maiyetinden bir kişilikle, özellikle tanrısal haberci veya haberci meleklerle benzeşmektedir.⁴⁹ Ama İran etkileri, öncelikle de dinsel dualizm ve melekbiatın, Yahve'nin sarayındaki iki meleği (krş. Ş 203) iki zıt ilkenin temsillerine dönüştürmüştür. ıylık/kötülük gerçek/yalan, ışık/karanlık. Esseniler de, Yuhanna'cı kulliyatın yazarı gibi, İran dualizminin derin izlerini taşıyan, bu bağdaştırımacı Filistin teolojisini ve eskatolojisini benimseyordu.

Değindiğimiz çok sayıdaki benzerliğe karşın, Esseniler ve ilk Hıristiyanlar farklı yapılar göstermekte ve birbirinden ayrılan amaçların peşinden gümektedir. Essenilerin eskatolojisi ruhban sınıfının geleneklerinden turemiştir, Hıristiyan eskatolojisinin kokleri ise Eski Ahıt'ın kehanetlerindedir. Esseniler ruhban sınıfın ayrılmışlığı'nı sürdürüp güçlendiriyordu. Hıristiyanlar ise tam tersine tüm toplumsal katmanlara ulaşmaya çalışıyordu. Esseniler, temiz olmayan ya da fiziksel veya ruhsal kusurları olan kişileri mesihçi ziyafetlerden dışlıyordu, Hıristiyanlar için ise Tanrı'nın Krallığı'nın işaretlerinden biri, sakatların iyileştirilmesi (görmeye

* Yardımcı, Tesellici, Öğütçü -çn

⁴⁹ Cross, a.g.y., s. 214 dipnot 82'de Kenan'ı ilk haberci melek örneğini hatırlatmaktadır.

başlayan körler konuşan dilsizler vb) ve ölümlerin dirilmesi idi. Son olarak da, İsa'nın dirilişi ve Kutsal Ruh'un armağanı olarak, Kutsal Yasanın disiplininin yerini ruhsal özgürlüğün alması bu iki Mesihçi cemaati birbirinden ayıran merkezi "görünüş"ü oluşturmaktadır.⁵⁰

224. Tapınağın Yıkılması. İkinci Gelişim Gecikmesi— Romalılara karşı Mesihçi savaşa girmeyi reddeden Yahudi-Hristiyanların bir bölümü 66'da, Mavera-ı Urdün'deki Pella'ya kaçındı, başkaları Suriye, Anadolu kentlerine ve İskenderiye'ye sığındı. Savaşmayı reddetmelerinin anlamı asilerin gözünden kaçmadı Hristiyanlar.⁵¹ İsrail'in ulusal yazgı dayanışmasından kopuyordu.⁵² Bu olay kilisenin Yahudilikten kopmasının başlangıcına işaret eder. Bununla birlikte Yahudilik de benzer bir davranış sayesinde hayatta kalmayı başaracaktır. Yüzyılın en önemli dinsel önderi ve silahlı ayaklanmaya tüm gücüyle karşı çıkmış Rabbi Yohanan ben Zakkay, kent kuşatıldığında bir tabut içinde kaçarılır. Kısa bir süre sonra, Yafa yakınındaki Yabne köyünde bir ilkokul açmak için Titus'tan izin alır. Rabbi Yohanan'ın kurduğu bu okul sayesinde ulusal düzlemlerde yenilmiş ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış Yahudi halkının dinsel değerleri kurtarılacaktır.

Kutsal kentin harabeye dönmesi ve Tapınağın yıkılması, hem Yahudilerin hem de Hristiyanların dinsel yönelişini birdenbire değiştirmiştir. Yahudiler açısından Tapınağın yıkılması, atalarının altı yüzyıl önce yaşadığından daha ciddi bir soruna karşı karşıya kalınmasına neden olmuştu çünkü o zamanlar bu felaketi öngören peygamberler, nedenini de açıklamıştı. Yahve, halkını sayısız küfüründen dolayı cezalandırmaya hazırlanıyordu. Oysa bu kez tam tersine, kıyamet metinleri kötülük güçlerine karşı eskatolojik savaşta Tanrı'nın nihai zaferinin kesin olduğunu duyurmuştu. Bu beklenmedik ve anlaşılabilir felaketin açıklaması Yabne'den geldi. Yahudilik sürecekti, ancak "reform"dan geçecek, yani boş kıyamet beklentilerinden ve mesihçiliklerden vazgeçip yalnızca ve yalnızca Fensilerin öğretisini izleyecekti (krş. 8 204). Bu kararın öncelikli sonuçları Kutsal Yasanın ve Sinagog'un güçlenmesi, Mişna'ların ve sonunda da Talmud'un değer kazanması oldu. Ama Tapınağın ikinci kez yıkılması Yahudiliğin gelişiminde derin izler bıraktı, tapının gerçekleştirilebi-

⁵⁰ Cross s. 241 vd.

⁵¹ Dört yıl önce, 62'de, Kudus'taki Yahudi-Hristiyan cemaatinin lideri Yakup şehit edilmişti.

⁵² Eusebios, *Eklektastike Historia*, III, 5, 3.

leceği tek kutsal alan olan tapınaktan yoksun kalan müminler, artık *dualar* ve *dinsel eğitimle* yetinmek zorundaydı.⁵³

Savaş sırasında Hıristiyanlar arasında da kıyamet coşkusunun yeniden yükselişine tanık olundu. Mesih'in ikinci kez gelişini de hızlandıracak Tanrı müdahalesinin artık gecikmeyeceği umudu Markos'un İncili bu kıyamet umudunu yansıtır ve sürdürür.⁵⁴ Ama Mesih'in ikinci kez gelişinin gecikmesi can sıkıcı sorulara yol açıyordu. Bu sorulara verilen yanıtlar esas olarak üç kategoride sınıflandırılabilir: 1) Mesih'in çok yakında yeniden geleceği daha da kararlı bir biçimde ifade edilir (örneğin Petrus'un Mektubu), 2) İkinci kez geliş daha uzak bir geleceğe ertelenir ve bu uzayan ara döneme teolojik bir gerekçe gösterilir (örneğin Matta ve Luka'nın İncilleri), 3) Mesih ikinci kez gelmiştir, çünkü İsa'nın çarmıha genilmesi ve dirilişi aslında gerçek "son olay"ı (*eskhaton*) oluşturur ve "yen. hayat" artık Hıristiyanlara açıktır (örneğin Yuhanna İncili).⁵⁵

Sonunda bu üçüncü açıklama ağır basacaktır. Zaten bu açıklama ilk müminlerin karşılaştığı aykırılıkların bir uzantısıdır. Gerçekten de İsa Mesih diğer insanlardan hiç de farklı değildi; Tanrı'nın Oğlu olmasına karşın, küçük düşürüldü ve çarmıha öldü. Ama dirilişi tanrısallığını doğruladı. Yine de bu parlak kanıt herkes tarafından kabul edilmedi. (Yahudilerin çoğuna göre, Mesih'in gelişinin ulusal kurtuluşa ve dünyanın *açık, görünür* bir dönüşüm geçirmesine yol açması kaçınılmazdı). Artık imansızların karlılığını sağlamak için Mesih'in ikinci kez gelişini beklemiyordu. Yuhanna İncili'nin yazan ve ona inanmayanlar çevresi, ikinci kez gelişin ertelenmesi sorununa gözü pek bir yanıt verdi. Tanrı'nın Krallığı kurulmuştu bile, tıpkı tarihsel İsa kişiliğinde bedenlenen Mesih'i Yahudilerin çoğunun görememesi gibi ve İsa Mesih'in tanrısallığı da inanmayanlar tarafından hâlâ kabul edilmemişti— bu Krallığın da kendiliğinden ve evrensel olarak *açık, görünür hale gelmesi* beklenemezdi. Kısacası, dinler tarihinin tamamında iyi bilinen aynı diyalektik süreç söz konusudur. Kutsalın kutsal olmayandaki epifanisi, aynı zamanda bir gizlenime oluşturur, çünkü onun tezahür ettiği nesneye yaklaşan herkes açısından, kutsal *açık, görünür* değildir. Bu kez kutsal Tanrı'nın Krallığı— tarihsel açıdan sınırları ve yeri belirli bir insan cemaatinde tezahür etmiştir. Kilise

⁵³ Krş. Judah Goldin, "On Change and Adaptation in Judaism," s. 290 vd.

⁵⁴ 70'eki felâketin ardından Hıristiyanlar İsa'nın hayatı, elçiliği, ölümlü ve dirilişi üzerine Kudüs kaynaklı rivayetleri toplamaya ve yazıya geçirmeye başladılar, bunlar ilk İncillerdir.

⁵⁵ Krş. Perrin, *Introduction*, s. 41.

Mesih'in ikinci kez gelişine yüklenen bu yeni değer, birçok dinsel deneyimi ve teolojik spekülasyon o.anağı yaratmaktadır. Bulduk senaryonun –Mesih'in ikinci kez gelişinin Tanrı'nın zaferinin, kötülüğün yok olması ve tarihin sonunun gelmesiyle de kanıtlanan somut ve parlak tezahürü o.arak algılanması– yenne unsel hayaun *bu dünyada da ilerleyip mukemmelleşebileceği* ve tarihin aşkın bir dönüşüme uğraılabileceği inancı gün yüzüne çıktı. Başka bir deyişle, tarihsel varoluş Tanrı'nın Krallığının mukemmelliğine ve yüce mutluluğuna erişebiliirdi. Gerç Krallık önce-likle müminler için “açık ve görünür” olacaktı, ama her Hıristiyan cemaatı de kutsanmış bir hayatın mukemmel örneği dolayısıyla insanları Hıristiyanlığı kabul etmeye teşvik eden bir odak haline gelebiliirdi. Kutsalın diya.ektüğünün, Krallığın Ki-ise ile özdeşleştirilmesiyle başlatılan bu yeni yorumu günümüzde bile surmekte ancak paradoksal bir biçimde özellikle birçok “kutsallık yitiminde” kendini göstermektedir (İncillerin ve anlatının mitselliğinin yok edilmesi tören usullerinin s radanlaştırılması, ayinlerin basitleştirilmesi, misaklık karşıtı eğ.limlerin güç kazanması ve dinsel simgeselliğin gözden düşmesi, kılışelerin yalnızca etik değerle-rine ve toplumsal işlevine duyulan ilgi vb.). Çağdaş Hıristiyan dünyada bu “kutsal-lık yitimleri” tamamlanmak üzeredir (krş c. III).

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 219. Nasırlı İsa üzerine XIX. yüzyıl başından beri giderek hızlanan bir ritimle çoğalan eserlerin büyük bölümü, özellikle yazarlarının ideolojisi ve yöntemlerini açısından ılgıncıdır. Hermann E. Reimarus'tan (1779) Wilhelm Wrede'ye kadar (1901) çıkmış çalışmaların eleştirel ve ayrıntılı bir tarihçesi için, bkz. Albert Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906 6 baskı, 1951), biz 1968'de yeniden basılan *The Quest of the Historical Jesus* başlıklı İngilizce çeviriyi (1910) kullandık, 1968 baskısında yer alan James M. Robinson'ın geniş bölümü, daha geç tarihli bazı çalışmaların (Maunice Goguel, R. Bultmann, Karl Barth, F. Buri vb) çözümlemesini içermesi açısından değerlidir.

Yakın tarihli bazı eserleri sayalım. G. Bornkam *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1956), Ethelbert Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, 1957), J. Jeremias *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart, 1960), H. Conzelmann G. Eberling, E. Fuchs *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, 1959) V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (Londra, 1954) C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Londra-New York, 1970) Ayrıca bkz. J. Moreau *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus* (Brüksel, 1944), F. Trocmé, *Jesus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Paris, 1971), *Jesus and the Historians* (Colwell Festschrift), yay. haz. F. Trotter (Philadelphia, 1968), W. Kümmel, "Jesusforschung seit 1950" *Theologische Rundschau*, 31, 1966, s. 15 vd, 289 vd.

İncillerden Origenes'e kadar en eski "İsa Hayat öyküleri" Robert M. Grant *The Earliest Lives of Jesus* (New York, 1961) içinde çözümlenmiştir. İnciler dışındaki başka kaynakların aktardığı bilgiler için, bkz. Roderic Dunkerley, *Beyond the Gospels* (Harmondsworth, 1957) Joseph Klausner soruna Musevilğin bakış açısından yaklaşmıştır, bkz. *Jesus of Nazareth* (İbranice'den çeviri, Londra, 1925) ve *From Jesus to Paul* (İbranice'den çeviri, New York, 1943) İsa ve Hristiyanlığın doğuşu üzerine iyi bir toplu sunum (kaynakçalarla birlikte) için, bkz. Marcel Simon, M. Simon ve A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* içinde (Paris, 1968), s. 33 vd, 81 vd, 199 vd. Ayrıca bkz. Robert M. Grant, *Augustus to Constantine* (New York, 1970), s. 40 vd, Norman Perrin, *The New Testament. An Introduction* (New York 1974), s. 277 vd.

Vafizci Yahya'nın öğrencileri Hristiyan cemaatine rakip, aynı bir mezhep oluşumunu sürdürdüler. Bkz. M. Goguel, *Jean-Baptiste* (Paris, 1928), J. Steinmann, *St Jean Baptiste et la spiritualité du désert* (Paris, 1955), J. Daniélou, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau* (Paris, 1964), J. A. Sint, "Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien," K. Schubert (ed.), *Von Messias zum Christus* içinde (Vienna, 1964), s. 55-163.

İsa'nın mucizeleri ve bunların Helenistik büyü ve tearjilerle ((theurgy)) ilk olarak Mısır'daki Yeni Platoncular tarafından uygulanan ak büyü sistemi, iyi ruhlarla niyaz ederek ve onların görevlendirilmesiyle yapıldığını ilişkilendirilene, bkz. L. Bieler, *Theios aner*, I-II (Vienna 1935, 1936), H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden 1965), O. Böcher, *Christus Exorcista* (Stuttgart, 1972), G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden, 1970), Morton Smith, "Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus" *Journal of Biblical Literature*, 40, 1971 s. 174-199, J. Hull, *Helle-*

mistic Magic and the Synoptic Tradition (Naperville 1974), Jonathan Z. Smith "Good News is no News Aretalogy and Gospel," *Christianity Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith* içinde, I (Leiden 1974) s. 21-38

İsa'nın Fensîlerle ilişkisi hakkındaki Sam ve Yunan kaynakları John Bowker, *Jesus and the Pharisees* içinde (1973) çevrilip yorumlanmıştır

Hirades Antipas'ın egemenliği hakkında bkz. H. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge, 1972) "Yurtseverler" ve onların hem İsa, hem de Yahudi-Hristiyanlıkla ilişkileri üzerine, bkz. S. C. F. Brandon'ın fikir verici ama tartışmalı kitabı *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967) Yurtseverlerin ülküsü, "kuruluşu hiç kuşku yok ki Mesih'in geldiği zamanla çıkışacak veya onun hemen öncesinde yer alacak bir teokrasiydi. Dinsel inançlarının gücü tartışma götürmezdi. Milliyetçiliklerini harekete geçiren de bu inanç" (M. Simon, *Le judaïsme et le christianisme antique* s. 214)

İsa'nın yargılanması konusunda, bkz. *The Trial of Jesus (Moule Festschrift)*, yay. haz. E. Bammel (Londra, 1970) Ayrıca kırs. A. Jaubert "Les seances du sanhedrin et les récits de la passion," *RHR* 166, 1964, s. 143-163 167, 1965, s. 1-33 A. Ammassari, *La Resurrezione, nell'insegnamento nelle profezie, nelle apparizioni di Gesù* (Roma I, 2. baskı, 1967; II. 1976) adlı eserinde Diriliş'in kapsamı ve özgün bir yorumu yer almaktadır

§ 220. İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nın çok yakın olduğunu vaaz etmesi hakkında bkz. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1931 2. baskı 1937), N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Londra, 1963) aynı yazar, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York, 1967), s. 54-108 (aynca bkz. notlanmış kaynakça, a.g.y., s. 249 vd)

Tanrı'nın Krallığı şurada zaten mevcuttur kırs. E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," *Essays on New Testament Themes* içinde (Londra, 1964) s. 15-47, N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s. 76 vd (yakın tarihl. metin yorumlarının bir özözetlemesi) ve M. Simon, a.g.y., s. 85 vd

Elkarist ya üzerine, bkz. Oscar Cullmann *Le culte dans l'Eglise primitive* (Paris, 1945), s. 12 vd; K. G. Kuhn, "Repas cultuel, essenien et Cène chretienne," *Les Manuscrits de la Mer Morte* (Strasbourg Kollokyumu, 1957) s. 85 vd Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1958), s. 387 vd; M. Simon, a.g.y., s. 184 vd Karşılaştırılmalı bir inceleme için, bkz. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York, Torchbook, 1964) s. 109-146, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" makalesi. *Mnemosyne*, IV Seri, 5, 1952'de yayımlanmıştır

İsa'nın gerçekleştirdiği inarılmar iyileştirmeler, cin kovmalar ve mucizelerle, Helenistik (örneğin Tyanalı Apollonios) ve Yahudi rivayetlerinde (kırs. Perrin *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s. 135'te sayılan Babil Talmud'undan bazı örnekler) saptanan benzer başarılar arasında önemli bir fark vardır İsa hep insanı "kurtaran iman" üzerinde durur (kırs. Markos 5:34-10:52 Luka 7:50-17:9 vb). İsa içine cin girmiş bir çocuğu iyileştirdikten sonra, öğrencileri ona sunar "Biz cinı neden kovamadık? İsa, 'İmanınız kit o duğu için' karşılığını verdi. bir harda taneli kadar imanınız olsa, şu dağa buradan şuraya göç dersemiz' göçer sizin için imhâsız bir şey

olmayacaktır" (Matia 17 19-22, krş. Luka 17 6) İmana bu şekilde değer yüklenmesi ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, Helenistik edebiyatta ve Babil Talmud'unda derlenmiş rivayetlerde hiç görülmez, krş. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s. 130-142 ve a.g.y., s. 130, dipnot 1, s. 131, dipnot 1-6 vb de sayılan yakın tarihli çalışmalar

§ 221. Kilisenin doğuşu ve tarihse. kaynak olarak Elçilerin (Havari'lerin) işleri üzerine, bkz. J. Dupont *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (Louvain, 1950), F. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen, 1956), F. Trocmé *Le livre des Actes et l'histoire* (Paris, 1957)

Kudüs cemaati üzerine, bkz. L. Cerfaux'nun *Recueil Lucien Cerfaux* içinde derlenmiş incelemeleri, II (Gembloux, 1954), s. 63-315 P. Gaetcher, *Petrus and seine Zeit* (Innsbruck, 1957), O. Cullmann, *Peter Disciple, Apostle, Martyr* (1962 *Petrus*, 1960'ın gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2 baskısının İngilizce çevirisi) İlk Kilise ile Yasacı ve Hızpçı Yahudilik arasındaki ilişkiler üzerine, bkz. F. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Vienna, 1959), H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden, 1959), M. Simon *Verus Israel* (Paris, 1948, 2 baskı, 1964)

Elçilerin işleri'nde Kudüs'teki ilk Hristiyan cemaatinin Pav'us'un karşı çıkışı (Galatyalılara Mektup 2 12) önderi, "Rab İsa'nın kardeşi" (Galatyalılar 1 19) Yakup'tan neredeyse hiç söz edilmez. Onun Talmudçu Musevilikle ilişkileri açıktır (şarap içmez hiç tıraş olmaz, hayatını Tapınak'ta geçirirdi vb) 66-70 savaşından sonra Yakup hızla ortadan kaybolduğu için, anısı da silindi. Ama Yakup, başka belgelerde (İbranilerin İncili, Toma İncili, Sözde-Clementines vb), kilisenin en önemli kişiliği olarak tanıtılmaktadır, krş. S. G. F. Brandon *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londra, 1951), s. 126-154, J. Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I (Paris, 1963), s. 37-38

Yahudi-Hristiyanlık hakkında bkz. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum* (Tübingen, 1949), Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1957), özellikle s. 17-101, M. Simon vd. *Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg* (Paris, 1965) M. Simon ve A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, s. 258-274'te iyi bir toplu bakış. Şunları ekleyin M. Simon, "Réflexions sur le judéo-christianisme," *Studies for Morton Smith*, II, Leiden, 1975, s. 53-76 (bazı yakın tarihli çalışmaların eleştirel incelemesi) Yahudi-Hristiyanlığın ayırt edici niteliği yalnızca Yahudi Yasası'na uyulmasına gösterdiği bağlılıktır, bu bağlılık daha sonra "bir tür fosilleşmeye" dönüşür, "bazı Yahudi-Hristiyanlar yalnızca kilisenin gösterdiği öğreti gelişimine ayak uyduramadıkları ve Hristiyan dogmasının özellikle de Yunan düşüncesinin anlayışlarını ve kadroların aldığı andan itibaren, İke. basit *kerygma*'ya göre kazandığı yeni değer ve zenginlikleri kabul etmedikleri ya da yalnızca bunları bilmedikleri için, sapkın durumuna düşmüşlerdir. Tavrılarının çok özgül bir göstergesi olan Pav'us'a düşmanlıklarının kökeninde hiç kuşkusuz benkinin Yasaya karşı aldığı tavır yatıyordu. Ama bu düşmanlık onları, Pav'lusçu düşüncenin başlangıç noktasını oluşturduğu Hristoloji gelişmelerinin uzağında tuttu. Onlar gerek öğreti gerekse din hükümleri anlamında, ilkel cemaatin değişmez mirasçısı olarak kaldı. Yani deyin yerindeyse olumsuz biçimde, gelişme yetersizliği nedeniyle sapkın oldular" (Marcel Simon, *Le Judaïsme et le christianisme antique*, s. 270)

Yahudilerin Hristiyanlığı reddetmek için ileri sürdükleri gerekçeler D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christianity in the Gospel According to St. Matthew* (Cambridge, 1967) s. 1-18'de incelenmiştir

§ 222 Aziz Pavlus'un Hristiyanlığı kabulüne ve teolojisine ilişkin yorumlara iki kuşak boyunca, bir yandan Filistin Yahudiliği ile Helenistik Yahudilik arasında yapılan çok katlı bir ayırım, diğer yandan da bu iki Yahudilik biçimine ilişkin fazlasıyla kişisel değerlendirmeler egemen olmuştur. Örneğin Albert Schweitzer, Filistin dinsel yapısını paylaştığını kabul ettiği Aziz Pavlus ile tamamen Helenistik Yahudilikle bütünleşmiş gösterdiği Aziz Yuhannayı karşı kutuplara koyuyordu (krş. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930); bir Yahudi yorumcu, C. J. G. Montefiore ise Pavlus'u diasporanın köklerini yitmiş kidesi içine yerleştiriyordu, Montefiore, eğer Pavlus Filistin'in saf ve üstün Yahudi ırgını bilseydi, İncili asla kabul etmezdi sonucuna varıyordu (krş. *Judaism and St. Paul*, Londra, 1914). Benzer tavırlar Joseph Klausner, *From Jesus to Paul* (İbraniceden çeviren W. F. Stinespring, Londra, 1943; yeni baskı, New York, 1961), S. Sandmel *A Jewish Understanding of the New Testament* (New York, 1956), s. 37-51, H. J. Schoeps, *Paulus* (Tübingen, 1959) başlıklı çalışmalarda da savunulmaktadır

Ama son araştırmalar bir yandan Talmudçu ideoloji ve söz dağarı üzerindeki derin Helenistik etkiyi, diğer yandan da Helenistik yazılarda Sami anlayışlarının varlığını göstermiştir. Filistin Yahudiliği ile Helenistik Yahudilik arasındaki eski ıkkık artık dayanaklarını yitmiştir (krş. § 200, 204'teki kaynakçalar). Aynı nedenle, A. Schweitzer'ın parlak bir biçimde geliştirdiği, iki Hristiyan dinselilik biçimi -Pavlusçu ve Yuhannacı- arasındaki karşıtlık da sınımlanmıştır. Bkz. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Elements in Pauline Theology* (Londra, 1948; yeni baskı Harper Torchbook, New York, 1967; yeni bir geniş bölümüyle birlikte "Paul and Judaism Since Schweitzer," s. VII-XV). Pavlus, Dirilmiş İsa Mesih'in çağrısını dinlerken kendisini asla bir donek olarak görmüyordu. Ama İsa Mesih'te Mesih'i keşfeden bir Yahudinin bakış açısından İsrail'in ve Yasanın gerçek mülkünü yeniden tanımlıyordu. Pavlus'a göre bundan böyle "Tanrı'nın halkı"nın ayırt edici niteliği Yasaya itaat değil, İsa Mesih'e imandı. Bu bir anlamda Yahudi dinsel evrenselciliğinin son noktasına varılmasaydı, çünkü İsa Mesih sayesinde "Tanrı'nın halkı" evrensel barışmayı gerçekleştirebilir ("ne Grek ne Yahudi, ne erkek ne kadın" vb) ve dünyanın yenilenmesini, "Yeni Yaratılış"ı hazırlayabilirdi.

Bu konuda yakın tarihli geniş kulliyat içinden şunları sayalım: M. Dibelius ve W. G. Kümmel, *Paulus* (2. baskı, Berlin, 1956); J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul* (Louvain, 1949); A. D. Nock, *St. Paul* (3. baskı, Londra, 1948); L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul* (2. baskı, Paris, 1948); W. C. Van Unnik, *Tarsus or Jerusalem* (Londra, 1952); E. Earle Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, Michigan, 1961); aynı yazar, "Paul and His Opponents. Trends in the Research," *Studies for Morton Smith*, I (Leiden, 1975), s. 264-298 (özellikle, s. 284 vd.); J. W. Drane, *Paul. Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles* (Londra, 1975); K. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia, 1976); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, 1977). Ayrıca bkz. W. D. Davies, "Paul and the People of Israel," *New Testament Studies* 24 (1977), s. 4-39'da en son bazı savların tartışılması.

§ 223. Ölü Deniz yazmalarının birkaç çevirisini belirtelim. I. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (New York, 1956), G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth, Penguin Books, 1962) J. Carmignac vd. *Les Textes de Qumran traduits et annotés I-II* (Paris, 1961, 1963) Ayrıca bkz. A. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre Traduit et annoté avec une Introduction* (Leiden, 1969), Y. Yadin ve C. Rabin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness* (Londra ve New York, 1962) Ayrıca J. M. Allegro, F. M. Cross, A. Dupont-Sommer vb. eserlerinde çevrilmiş ve yorumlanmış birçok metin bulunabilir.

Tophu sunumlar içinde en yararlıları şunlardır J. M. Allegro *The Dead Sea Scrolls* (Harmondsworth, 1956) Y. Yadin *The Message of the Scrolls* (Londra, 1957), H. Bardike, *Die Sekte von Qumran* (Berlin, 1958, 2 baskı, 1961), F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (New York, 1958, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2 baskı, 1961), O. Cullmann, J. Daniélou vd., *Les Manuscrits de la Mer Morte Colloque de Strasbourg* (Paris, 1958), R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls A Introduction* (New York, 1961), A. Dupont-Sommer, *Les écrits essentiels découverts près de la Mer Morte* (Paris, 1959, 2 baskı, 1965), E. F. Sutcliffe, *The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls* (Londra, 1960), H. Ringgren, *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia, 1963)

1957 başına kadar yapılmış Qumran yazmalarıyla ilgili yayınların kaynakçası, C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften von Toten Mer* (Berlin, 1957) içindedir. Yazar *Revue de Qumran* da bu kaynakçayı güncellemeyi sürdürmüştür. Seçilmiş yayınlar listesi (1951-1964) için, A. Dupont-Sommer *Les écrits essentiels* (2 baskı, 1965) s. 442-444, ayrıca bkz. R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls* s. 151-158

Hıristiyanlıkla ilişkiler konusunda, bkz. J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* (Paris, 1956), K. Stendhal (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (New York, 1957), H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden, 1959), L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (Chicago, 1962), J. van der Ploeg vd. *La secte de Qumran et les origines du christianisme* (Bruges ve Paris, 1959), M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Edinburgh ve New York, 1961), aynı yazar *The Scrolls and the Christianity* (Londra, 1969), J. H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran* (Londra, 1972) Ayrıca bkz. F. Noischer, *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte* (Bonn, 1956), W. D. Davies, "Knowledge in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30," *Christian Origins and Judaism* içinde (Philadelphia, 1962), s. 31-66, J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu* (2 baskı, Göttingen, 1949), s. 58 vd.

Iran'la ilişkiler konusunda, bkz. K. G. Kuhn, "Die Sektenschrift und die iranische Religion," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952, s. 296-316, H. M. Chaud, "Un mythe zervantique dans un des manuscrits de Qumran," *VT*, 5, 1955, s. 137-147. David Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence," *HR* 5, 1966, s. 183-216. S. Shaked, "Qumran and Iran: Further Considerations," *Israel Oriental Studies*, 2, 1972 s. 433-446. Richard N. Frye, "Qumran and Iran: the State of Studies," *Studies for Morton Smith III* (Leiden, 1975), s. 167-173 (David Winston ve diğer araştırmacıların kanıtları karşısında oldukça kuşkucu davranan Frye Shaked'in savını ise kabul eder bkz. s. 172-173)

Peşer yorum yöntemi hakkında, bkz. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, s. 218, dipnot 38'deki kaynakça, bu kaynakçaya Lawrence H. Schiffman, *The Halakha at Qumran*'ı da ekleyin (Leiden, 1975). İk. Ruh arasındaki savaş üzerine bkz. Y. Yadin ve C. Rabin, *The Scrolls of the War*, s. 29 vd ve birçok yerde, H. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*, Cross, a.g.y. s. 210 vd (dipnot 25, kaynakça); S. Shaked, "Qumran et Iran," s. 437 vd.

Paraklitos figürü konusunda, bkz. O. Betz'in mükemmel karşılaştırmalı incelemesi. *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (Leiden-Köln, 1963).

§ 224. R. Yohanan ben Zakkai hakkında, bkz. Jacob Neusner'in monografileri *Life of Rabban Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1962); *Development of a Legend. Studies in the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1970). Şunu ekleyin: N. Sed, "Les traditions secretes et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai," *RHR* 184, 1973, s. 49-66.

Tapınağın yıkılmasının sonuçları hakkında, bkz. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I-II (Cambridge, Mass., 1927, 1930), I s. 93 vd, II s. 3 vd, 116 vd, kırs. Judah Goldin, "Of Change and Adaptation in Judaism," *HR* 4, 1965, s. 269-294, Jacob Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, 1973). Sheldon R. Isenberg, "Power Through Temple and Torah in Greco-Roman Period," *Studies for Morton Smith*, III, s. 24-52.

70 yılın felaketinin Hristiyanlık açısından sonuçları üzerine, bkz. L. Gaston, *No stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Leiden, 1970); N. Perrin, *The New Testament*, s. 40 vd, 136 vd.

Hristiyanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. Robert A. Kraft, "The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity," *Studies for Morton Smith*, III, s. 174-199, Wayne A. Meeks, " 'Am I Jew?' Johannine Christianity and Judaism," a.g.y., I, s. 163-186, ayrıca kırs. G. W. Bruchanani, "The Present State of Scholarship on Hebrews," a.g.y., I, s. 299-330. Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkiler üzerine, bkz. Marcel Simon, *Verus Israel* (Paris, 1948, 2. baskı, 1964).

Mesih'in ikinci kez gelişinin gecikmesi konusunda, bkz. Norman Perrin, *The New Testament. An Introduction*, s. 40-51, 197-198; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Leiden, 1966).

Hristolojinin kökenleri konusunda, bkz. R. H. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology* (Londra, 1965); Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, Tübingen, 1977); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (New York, 1977).

Yeni Ahit'in teolojisi üzerine çok geniş bir külliyat mevcuttur. N. Perrin, *The New Testament* (s. 353-359, kaynakça) ve Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, I-II (İng. çev. New York, 1951, 1955, kapsamı ve kişisel bir eser, ama eleştirel kaynakçalar da içeriyor, I, s. 357-368, II, s. 253-260) adlı eserlere başvurulabilir.

Bu bölümde tartışılan sorunlar için vazgeçilmez bir eser: Gerhard Delling vd, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970* (2. bası, Berlin, 1975)



İMPARATORLUK DEVRİNDE PUTPERESTLİK, HİRİSTİYANLIK VE GNOSİS



225. *Jam redit et Virgo...*— Ulu Ana Kybele tapımı, Roma aristokrasısı tarafından sahiplenilmişse eğer (bkz. s. 146), daha geç dönemde Roma'ya sokulan diğer Doğu dînleri'nin başansını da kent proletaryası ve Roma'ya yerleşmiş çok sayıda yabancı sağladı. Cumhuriyetin son iki yüzyılında geleneksel dîn —yani kamusal tapımlar— giderek saygınlığını yitirmişti. Bazı ruhban mevkileri (örneğin *flamen Dialis*) ve çok sayıda *sodalitium* artık kullanılamayacak denli eskimiş ve yıpranmıştı. Helenistik çağda her yerde görüldüğü üzere, dinsellik tanrıça Fortuna'nın (Tykhe) ve yıldızlara bağlı kaderciliğin etkisine girmişti (§ 205). Büyü ve astroloji ya nızca halk kalabalıklarını değil, bazı filozofları da cezbediyordu (Stoacılar astrolojinin geçerliliğini kabul ediyordu). İç savaşlar sırasında çok sayıda Doğu kökenli kıyamet anlatısı ortalıkta dolaşıyordu. Sibylla Kitapları adıyla bilinenler Roma'nın gücünün yakında sona ereceğini duyuruyordu. Üstelik Roma'nın bir gün sonunun geleceği konusunda eskiden beri var olan saplanı, bu kez yaşanan kanlı olaylarca da doğrulanır gibiydi. Horatius, kent'in sonunun yakında geleceği konusundaki kaygılarını gizlemiyordu.¹

Caesar, Rubicon'u geçince Yeni Pythagorasçı Nigidius Figulus, Roma'ya, hatta insan soyuna son verecek bir kozmik-tarihsel dramın başladığını ilan etti.² Ama uzun ve yıkıcı iç savaşların ardından gelen Augustus'un egemenliği, bir *pax aeterna*

¹ "Tüm tarihsel krizlerde, iki çöküş miti Roma halkında bir saplanı olarak yer etmiştir: 1) kent'in ömrü, belli sayıda yılla sınırlı olduğu için (Romulus'un gördüğü oniki kartanın açığa vurduğu "mistik" sayı) sona erecektir ve 2) 'Büyük Yıl' tüm tarîhe, dolayısıyla Roma'nın da tarihine evrensel bir *ekpyrosis* (ie. yangın, son verectir). Ashında Roma'nın kendi tarihi çok geç bir döneme dek bu kaygıları yalanlama işını üstlenmiştir, çünkü Roma'nın kuruluşundan 120 yıl sonra, Romulus'un gördüğü oniki kartanın, pek çok kişinin korktuğu gibi, kent'in tarihsel ömrünün 120 yıl o acığı anlamına gelmediği anlaşılmıştır. 365 yılın sonunda, kent'in her yılının bir güne denk olacağı bir 'Büyük Yıl'ın söz konusu olmadığı saptanmış ve kaderin Roma'ya her bin 100 yıllık oniki, ayık farklı bir 'Büyük Yıl' biçtiği, varsayılmıştır" (*Le mythe de l'éternel retour*, yeni baskı, s. 157).

² *Epode*, XVI.

Lucanus, *Pharsalia*, 639-642-645.

{ebedi barış} sağlamış gibiydi. İki mıtın –Roma'nın “yaşı” ve Büyük Yıl– esinlediği kaygıların boş olduğu ortaya çıkıyordu; çünkü bir yandan Augustus Roma'yı yeniden kurmuştu, dolayısıyla artık kentün ömrü konusunda çekenecek bir şey kalmamıştı, diğer yandan da demir çağından altın çağa geçiş kozmik bir felaket yaşanmadan gerçekleşmişti. Nitekim Vergilius, son *saeculum*'ün, yani güneş çağının –evrensel yangına yol açacağı düşünülen çağ– yerine Apollon çağını geçirmişti, böylele kle *ekpyrōsis* gündem dışı bırakıyor ve iç savaşları demir çağından altın çağa geçişin doğrudan belirtisi olarak kabul ediyordu. Daha ileriki bir tarihte, Augustus'un saltanatı gerçekten altın çağı kurmuş gibi görüldüğü sırada Vergilius kentün ömrü konusunda da Romalıların kaygılarını yat ştırmaya çalıştı. *Aeneid* te 1, 255 vd), Venus'e seslenen Jupiter, Romalılara hiçbir mekânsal veya zamansal sınırlama koymayacağı konusunda onları guvence verir: “Ben onlara sonsuz İmparatorluğu verdim” (*imperium sine fine dedi*). *Aeneid* yazıldıktan sonra, Augustus kentün ikinci kurucusu ilan edildi ve Roma'ya da *urbs aeterna* {ebedi kent} adı verildi. Augustus'un doğum günü o.an 23 Ey.ül, “Augustus'un varlığını kurtardığı ve çehresini değıştirdiği evrenin başlangıç noktası” olarak kabul edildi.⁴ O zaman Roma'nın, *ad infinitum* {sonsuzla dek} kendini dönemsel olarak yenileyebileceği umudu yayılmaya başladı. Böylelikle, oniki karia ve *ekpyrōsis* mütelerinden kurtulan Roma, Vergilius'un da ilan ettiği gibi (*Aeneid*, VI 798), “Güneş'in ve yılın yollarının ötesine uzanan” (*extra anni solisque vias*) bölgelere kadar yayılabilecekti.

Burada *tarih*, *yıldızların belirlediği kaderden veya kozmik döngüler yasasından* kurtarmak ve Roma'nın ebedi yenilenmesi mıtıyla, kozmosun (kurban rahipleri veya hükümdar aracılığıyla) *dönemsel yeniden yaratımı* sayesinde *yıllık yenilenişini* içeren arkaik mıtı buluşturmak için gösterilen ustun bir çabayla karşı karşıyayız. Bu, aynı zamanda, *kozmetik düzleminde tarihe değer yükleme* girişimidir: yani tarihsel olaylar ve felaketler, düzenli aralıklarla evrene son verip onun yenilenmesini sağlayan gerçek *kozmetik yangınlar* veya *dağılmalar* olarak kabul edilmektedir. Tanhın yol açtığı savaşlar yıkımlar, acılar artık bir kozmik çağdan diğerine geçiş *haber veren işaretler* olarak yorumlanmamakta, bu geçişin kendisini oluşturmaktadır. Böylelikle her barış döneminde tarih yenilenmekte ve bunun sonucunda yeni bir dünya başlamaktadır, sonuç olarak (Augustus çevresinde örülen mıtın da gösterdiği gibi) hükümdar *kozmosun yaratılmasını yinelemektedir*.⁵

⁴ J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e églogue*, s. 200

⁵ *Le mythe de l'éternel retour* s. 159-160

Vergilius IV Eklog'ta, altın çağın, Asinius Pollio'nun konsüllüğüyle yeniden başlamakta olduğunu duyurur (y. MÖ 40 yılı Octavius'un kesin zaferinden önce) "Yen. bir yüzyıllar döngüsü doğuyor [*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*] İşte Bakire (Başak burcu) geri geliyor (*jan redit et Virgo*) ve Satürn'ün saltanatı geri dönüyor." Dünyanın her yanında bir "altın ırk" ortaya çıkar ve Apollon da onların hükümdarıdır (5-10) Vergilius, altın çağın dönüşüne özgü bütün bu işaretleri, kimliği bilinmeyen, ama birçok bilgine göre Pollio'nun oğlu olduğu varsayılan bir çocuğun doğumuyla ilişkilendirir. Bu esinle dolu ve muammalı, şırtın anlamı çok tartışılmıştır ve hâlâ da tartışılmaktadır. Konumuz açısından Vergilius'un ileriye görme gücünü vurgulamak yeterli olacaktır. Gerçek bir *vates*⁶ gibi, iç savaşların sona ermesinin nem kozmuk hem de dinsel bağlamını kavramış ve Octavius Augustus'un zaferinin getireceği barışın eskatolojik işlevini önceden bilmiştir.

Gerçekten de Augustus'un saltanatı, geleneksel Roma dininde yaratıcı bir yenden doğuşa işaret eder.⁶ Suetonius'a göre (Aug., 90-92), Augustus gerçek bir eski zaman Romalı gibi davranıyor, düşleri ve başka uyarıları dikkate alıyor, tanrıların tezahürlerini gözlemliyor, tanrılara ve insanlara karşı *pietas*'i⁷ uygular. "İmparatorun belirleyici davranışlarını koşullandıran Stoacı teoloji değil, bu din anlayışıydı. *Pietas* ve *religio*⁸ aracılığıyla, Roma geçmişinin dinsel tavrı ve idealleri bilinçli olarak elden geçirilip yenilenmişti."⁷ Augustus çıkardığı bir karnameyle harap durumundaki tapınakların onarılmasını buyurdu ve çok sayıda yeni tapınak yaptırdı. Uzun süredir boş duran rahiplik makamlarını yeni atamalarla tekrar işler hâle getirdi (örneğin *flamen Dialis* makamı), Titus Lupercus, Arval Kardeşler gibi saygın *sodalitium*'ları yeniden canlandırdı. O çağda yaşayanlar bu değişimin gerçekliğinden kuşku duymuyordu. "Yeni çağın geliş şairlerin ilahilerinde olduğu gibi

* Şair, özellikle ilahî esinle dolu şair –yn.

⁶ Augustus reformlarının dinsel özgürlüğü üzerinde ısrarla durma onuru Franz Altheim'a atılır. Karş. *A History of Roman Religion*, s. 350 vd., *La religion romaine antique*, s. 230 vd. Okuyacağınız sayfalar onun çözümlemelerine çok şey borçludur.

⁷ *Pietas* için bkz. s. 130 –yn.

⁸ Latince *religio* kelimesinin geniş bir kavramsal çerçevesi vardır. Örneğin *religiosus* sıfatı, küçültücü anlamda "baul .nançlı," demek olabileceği gibi "dinsel öneme sahip", "hürmetkar", "dindar", "ilahî yasayla yasaklanmış" veya "tabu" gibi anlamlara da gelebiliyordu. *Dies religiosus*, uğursuzluk getireceği düşünülen bir şeydi ve böyle günlerde iş ve diğer faaliyetler yasaktı –yn.

⁷ Altheim, *La religion romaine*, s. 241

kamusal gösterilerle de kutlandı ⁶ Augustus devrinin sanat eserleri dinsel deneyim ve düşüncedeki bu yenilenmeyi parlak bir biçimde yansıtıyordu

Ama Augustus'un ölümüyle birlikte, tanrı "altın çağ"ı yalanlama ışıını üslenmiş ve Romalılar yeniden çok yakında gerçekleşecek bir felaketin beklentisi içinde yaşamaya başlamıştır. Fakat Augustus yüzyıl, Hıristiyan Batı uygarlığı için mükemmel örnek olarak kalmıştır. Üstelik Vergilius ve kısmen de Cicero, edebiyatta ve genellikle de ortaçağa özgü olan ve Rönesansta da sürdürülen kültürde görülen teolojinin de esin kaynağı olmuştur

226. Bir *religio illicita*'nın Çektikleri— Iulius Caesar, ölümünden sonra, diğer tanrılar arasında bir tanrı ilan edildi ve MÖ 29'da Forum'da ona bir tapınak adandı. Romalılar, büyük komutanların ölümünden sonra tanrı katına yükseltilmesini onaylıyor, ama onların yaşarken tanrılaştırılmasını reddediyordu ⁹ Augustus ancak eyaletlerde tanrısal unvanları kabul etti. Roma'da yalnızca *Divi filius*, "Tanrı'nın oğlu"ydı. Bununla birlikte resmî ve özel şöenlerde, imparatorluk *genius* ı da şahsı ruh kutlu sayılıyordu

"İyi" imparatorların tanrılaştırılması ve buradan hareketle, imparator tapımının örgütlenmesi Augustus'tan sonra genelleşti ¹⁰ Ama Tiberius tanrılaştırılmamış, çünkü Caligula bu talebi Senato'ya sunmayı ihmal etmişti. Caligula'ya gelince, o ölümünden önce kendini tanrılaştırmaya özen göstermiş ama senatörler onun anılmasını yasaklamıştı. Claudius, Vespasianus ve Titus tanrılaştırılırken bunu hak etmeyen Galba, Otho ve Vitellius'la Senato'nun düşmanı Domitianus sürecin dışında bırakıldı. Silsile sistemi bir kez guvenceye alındıktan sonra, II. yüzyılın tüm büyük imparatorları tanrılaştırıldı, imparatorların birbirini biraz hızlı bir biçimde izlemeye başladığı III. yüzyılda ise bu olguya rastlanmadı ¹¹

Hıristiyanlara zulmedilmesinin başlıca nedem II. yüzyıldan itibaren imparator tapımını reddetmeleniydi. Başlangıçta, Neron'un emriyle gerçekleştirilen kıyım dışında, Hıristiyan karşıtı önlemler özellikle kamuoyunun düşmanlığından cesaret aldı. İlk iki yüzyıl boyunca, Hıristiyanlık *religio illicita* (yasak din) olarak kabul edil-

⁶ Altheim a.g.y., s. 238

⁹ Bununla birlikte Caesar'ın bir *Capitolum*'da bir de Quirinus tapınağında heykeli vardı. bu ikinci'nin üzerinde şöyle bir yazı göze çarpıyordu: *Deo invicto* (yenilmez Tanrı). MÖ 44 te resmen "tanrısal Iulius" unvanını almıştı

¹⁰ Burada, Helenistik Doğunun bir etkisi söz konusu değildir. Daha önce Cicero, "iyi ve yüğit insanların ruhlarının özünde tanrısallık bulunur" diye yazmıştı (*De Leg.*, II 11, 27)

¹¹ Kaynaklar için bkz. Robert Grant, *Augustus to Constantine*, s. 7

di, Hristiyanlar baskıya uğruyor, çünkü resmen izin verilmemiş yasadışı bir dine inanıyorlardı. 202'de Septimius Severus din yayma çabalarını yasaklayan, ilk Hristiyan karşıtı karamameyi çıkardı. Kısa süre sonra Maximinus kilise hiyerarşisine saldırdı, ama bir sonuç alamadı. Decius'un saltanatına kadar kilise barış içinde gelişti. Ama 250'de, Decius'un bir karamamesi tüm yurttaşların imparatorluk tanrılarına kurban sunmalarını zorunlu kıldı. Baskı kısa sürdü, ama çok ağır oldu. Bu da tövbe edenlerin sayısının o kadar yüksek olmasını açıklar. Kilise, özellikle günah çıkarıcıları ve şehitleri sayesinde yine de bu sınavdan zaferle çıktı. Valerianus'un kararıyla 257-258'de gerçekleştirilen bastırma hareketını uzun bir barış dönemi izledi (260-303). Hristiyanlık imparatorluğun her yerine ve tüm toplumsal katmanlara (hatta imparatorun ailesine kadar) sızmayı başardı.

Diocletianus'un yaptığı son baskı dönemi (303-305), en uzun süreli ve en kanlısı oldu. İmparatorluğun içinde bulunduğu dramatik duruma karşın kamuoyu bu kez Hristiyanlara karşı daha önceki kadar düşmanca bir tavır almadı. Ama Diocletianus da imparatorluk düşüncesini güçlendirmek için bu yabancı ve ulusallık karşını dını yok etme kararı almıştı. Roma'nın eski dinsel geleneklerini canlandırmak ve özellikle de neredeyse tanrısallaştırılmış imparator imgesini yüceltmek istiyordu. Ama Augustus reformunun mirası zaman içinde giderek dağılmıştı. Mısır ve Anadolu tapımları şaşırtıcı bir yaygınlığa sahipti, üstelik imparatorluk korumasından da yararlanıyorlardı. Commodus (185-192) Isis ve Mithra *mysteria*'larına erginlenmiş, Caracalla ise (211-217) Suriye'nin güneş tanrısı, Sol invictus'un tapımını teşvik etmişti. Birkaç yıl sonra, Suriye imparatoru ve Emesus Tanrısı'nın başrahibi Elagabal, tapımını Roma'ya soktu. Elagabal 222'de öldürüldü ve Suriye tanrısı kenitten sürüldü. Bununla birlikte, ilerde göreceğimiz gibi (§ 239), Aurelianus (270-275) Sol invictus tapımını Roma'ya yeniden sokmayı ve tutunmasını sağlamayı başardı. Aurelianus yalnızca Roma'nın büyük dinsel geçmişini yüceltmenin boşa bir çaba olduğunu kutlu Roma geleneğini o sırada evrenselleşme özelliği gösteren tek din olan, tektanrıca yapıdaki güneş teolojisine bütünleşmek gerektiğini anlamıştı.

II yüzyılın sonuna doğru, daha büyük baskılar başlamadan önce, birçok Hristiyan teolog ve polemikçi, putperest makamlar ve münevverler karşısında dinlerini savunmayı ve haklılığını göstermeyi denedi. Ama girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı. Bazı Hristiyan savunucular (Tatianus, Tertullianus) ya saflıklarından ya da beceriksizliklerinden, putperestliğe ve Helenistik kültüre sert saldırılar yönelttiler. En önemlisi, Iustinus (165'e doğru şehit edildi) Hristiyanlığın putperest kültürünü küçümsemediğini göstermeye çalıştı, Yunan felsefesini övdü ama bu ara-

da onun Kutsal Kırıp vahiylerinden esinlendiğini de hatırlattı. Iskenderiye Yahudiliğinin kanıtlarını yeniden kullanan İusunos, Platon ve diğer Yunan filozoflarının kendilerinden çok daha önce "peygamber" Musa'nın vaaz ettiği öğretiyi bildiklerini ileri sürdü. Din savunucularının başarısızlığa uğraması beklenmedik bir şey değildi. Yetkili makamlar açısından Hıristiyanlık, yalnızca dinsizlik ve imparatorun manevi şahsiyetine hakaret suçlarını, işlemekle kalmıyordu, orijini ve enstesten çocukları öldürmeye ve yamyamlığa kadar her türlü suçun da potansiyel sanığıydı. Putperest seçkinler açısından, Hıristiyan teolojinin özü –Kurtarıcının hululu, çektiği acılar ve dırışı– anlaşılabilir bir saçmalaktan başka bir şey değildi. Üstelik bu yeni selamet dırının bağnaz ödünsüzlüğü çoktanrı dinlerle barış içinde bir arada var olma umudunun gerçekleşmesini olanaksız kılıyordu.

Hıristiyan misyonerler açısından baskı ve kovuşturmalar en büyük tehlikeyi oluştuyordu, ama kilisenin karşılaştığı tek tehdit bu değildi. İsis ve Mıthra *mysteria*ları, Sol invictus tapımı ve güneş tektanrıcılığı, resmi korumadan da yararlandıkları için, çekinilmesi gereken rakıptı. Ayrıca çok daha ince bir tehlike de kılışeyi içinden tehdit ediyordu. Çeşitli sapkın akımlar ve öncelikle de Gnostisizm. Sapkın akımlar ve gnosisler, Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren ortaya çıkmıştı. Yazılı bir Yasa bulunmadığı için, inançların ve ibadet ritüellerinin doğruluğunu sınamanın tek yolu havarilerin anlatılarıyla. 150'ye doğru, havarilerin hepsi ölmüştü, ama onların tanıklığının aktarılması kendi yazdıkları veya esin kaynağını oluşturdıkları bazı metinler ve sözlü nakit aracılığıyla sağlanmıştı.

Bununla birlikte havarilerin anlatısının aktarılmasında kullanılan iki yol –yazılı ve sözlü– az çok tartışılabilir. Yeni buuşlar (bid'at) eklenmesinde de açıktı. Tüm Hıristiyan cemaatler tarafından kabul edilen dört İncil'in ve Elçilerin (Havarilerin) İşleri'nin yanı sıra ¹² havarilerin isimleriyle anılan başka metinler de ortalıkta dolaşıyordu. Toma İncili, Hakikat İncili, Sozde-Matta İncili, Petrus'un İşleri, Yuhanna'nın İşleri vb. Çogu (o zamana dek "gizli" kalmış vahiyleri içerdikleri için) apokrif diye nitelenen bu eserler dinlen Mesih'in Havarilere aktardığı ve hayatındaki olayların gizli anlamına ilişkin batını bir öğretinin anlatısını içeriyorlardı. Gnostikler işte bu gizli, korunmuş ve sözlü gelenek yoluyla aktarılmış öğretiyi sahipleniyorlardı.

¹² II. yüzyılın ikinci yarısında çağın tüm büyük kılışlerinin, Havarilerin gelenegini yalnızca bu metinlerin temsil ettiğini kabulü önemlidir. Artık Hıristiyanlık da kendi Yasasına sahiptir –Yeni Ahit– ve "kaptı bir din" dir.

227. Hıristiyan Gnosısı— Batınlık ve dolayısıyla erginlenme sorunu, özellikle ve öncelikle Gnostisizm'in başlattığı kızı sırasında sayısız tartışmaya yol açacaktı. Bazı Gnostik yazarların aşırı iddiaları karşısında Kilise Babaları ve daha sonra da eski ve modern tarihçilerin çoğu İsa'nın uyguladığı, daha sonra da öğrencilerinin sürdürdüğü bir batını öğretinin varlığını inkâr etti. Ama olgular bu görüşü çürütmektedir. Batınlık, başka bir deyişle sınırlı sayıda müride yönelik öğreti ve badetlerin erginleyici yoldan aktarılması. Helenistik çağın ve imlat civarındaki dönemin tüm büyük dinlerinde bulgulanmaktadır. Erginlenme senaryosuna (gizli öğreti ve ritüeller, müminlerin arasındaki ayrımlar, sessizlik yemini vb.), Yasacı (Şer'i) Yahudilikte ve Yahudi mezheplerinde, Essenilerde (örneğin Disiplin Kitabı, IX, 16 vd, VI, 13-23), Sam'rilerde ve Ferisilerde değişik ölçülerde rastlanmaktadır.¹³

Belli bir batını öğretiye Markos'un İncilinde de değinilmektedir (krş. 4 10 vd 7 17 vd, 10 10 vd). Kilisenin başlangıcından itibaren, cemaatin içinde erginleyici turde bir çıkarılgı gerektiren uç aşama ayırt edilmektedir. "Yeni Başlayanlar," "İlerleyenler" ve "Kâmler." Origenes'e göre, İncil yazarları, İsa'nın benzetmelerin çoğuyla ilgili yaptığı açıklamaları gizli tutmuştur.¹⁴ İskenderiyeli Clemens bu konuda daha açık bir ifade kullanır. "Dogrudan mübarek havariler Petrus, Yakup, Yuhanna ve Pavlus'tan gelen, babadan oğula aktarılmış ve Tanrı'nın lütfi sayesinde bize kadar ulaşmış mutlu öğretilerin gerçek nakilleri"ni korumuş hocaların, anar.¹⁵ Belli sayıda mumine yönelik ve sözlü olarak aktarılıp (13, 2) gizli kalması gereken öğretiler söz konusudur. bu öğretiler gnostik geleneği oluşturur (15, 2). Clemens, başka bir eserinde, şunu belirtir. "Mesin, dındıktan sonra, Doğru Yakup, Yuhanna ve Petrus'a gnosısı verdi. onlar da bunu diğer havarilere verdiler, diğer havariler de 70'lere verdiler, onlardan biri de Barnabaydı."¹⁶

Gnosısı aktarmaya layık bu unan müridlerin seçimindeki ölçütleri ve özellikle de erginlenme koşullarını ve aşamalarını saptamak olanaksız görünüyor. Tüm muminlere aşama.ı olarak "batını" turde bir eğitim veriliyordu, bu eğitim, vaftiz, efkaristiya ve haç simgecilği, başmelekler ve Yuhanna'nın Vahyi'nin yorumu üzerineydi. "Kâmler"e ve "Kâml" olma yolunda ilerleyenlere açıklanan gizli ko-

¹³ Bkz. Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, s. 197-199. Merkaba külliyyatı, öncelikle de *Heraklitos* metninin Yahudilikteki bu gizli öğretiler ve ibadetler geleneğinden hareketle geçecekler, *agay*, s. 198.

¹⁴ *Mattia Yorumu* XIV 2.

¹⁵ *Stromateis*, I 1, II, 3.

¹⁶ *Hypotyposeis* den fragman, nakleden Eusebios, *Ekklesiastike Historia*, II 1 3-4 krs. Jean Danielou, "Les traditions secretes des Apôtres," s. 200.

nusunda ise, muhtemelen Mesih'in, meleklerin yaşadığı yedi gök kaundan aşağı inışı ve yukarı çıkışı *mysteria* larını. (krş. Efesliler 4/9, ve bireysel eskatolojiyi yani ruhun ölümden sonra izlediği mistik güzergâhı işhyorlardı. Sozde-Dionysius bu mistik güzergâhı, Havarilerin sözlü geleneğine bağlıyordu. "Böylece, piskoposlar sısılesinden ayrı, Havarilerin imanını aktaran ama İncil ve Havariler çağına ait kanızma geleneğini de surduren b.ı manifest ehli veya ruhanı istadlar sısılesi behrır gözlerimizin önünde"¹⁷

Bununla birlikte Havarilerin batını ge enekleri, ruhun göge yükselişı gizemine ve göksel dünyanın surlarına ilişkin b.ı Yahudi batınlılığının uzantısıdır. Ancak bu öğreti, ere Sabılerde de rastlanır. Üstelik Mısır'daki (krş. 8/53) ve İran'daki bazı eskatoloji anlayışlarıyla da benzerlikleri vardır. Yahudilik ve Hıristiyanlıkça paylaşılanlardan farklı başka düşünce ve mançaların yanı sıra, birçok gnostik, putperest veya heteredoks Hıristiyan yazarlar da bunlara rastlanır. Gnosısın ve batınlılığın niye belli b.ı andan itibaren kühse hiyerarşısının gözünde kaçkulu hale geldiği anlaşıyor. Havarilere ait yazılı ve sözlü b.ı anlatı aktarımına sahip olduklarını iddia eden kimi Gnostikler, İncilin *ethos* una tamamen zıt bazı öğreti ve ibadetleri Hıristiyanlık içine sokabiliyorlardı. Tehlikeli olan b.ı anlamlarıyla "batınlılık" ve "gnosıs" değil "erginlenmeyle öğrenilebilen yazılı bilgi" ortası altında dine sızan "sapkın akımlar"dı.

Gerçi "Kitap" ve dogmalar henüz saptanmadığı surece, İsa Mesih öğretisinin bazı gözü pek yorumlarını sapkınlıkla suçlamak b.ı ıstısmar olarak görülebilirdi. Ama birçok örnekte, "sapkınlık" –yani Tanrı'nın Mujdesi'nin yanlış yorumlanması– açıkça ortadaydı, örneğin Fskı Ahıt ın geçerliliği reddedilip Baba-Tanrı kötü niyetli ve apikal b.ı demiurgos olarak görüldüğünde, bu açık b.ı sapkınlıktı. Aynı şekilde dünya ve hayatın, rastlantısal veya şeytani yaratımlar olarak mahkûm edilip değersizleştirilmesi de b.ı sapkınlıktı. Gerçi Aziz Pavlus da bu dünyanın Şeytan'ın egemenliği altında olduğu kan-sındaydı ve gerek Yahudi, gerekse Hıristiyan kıyamet metinleri yeryüzünün çok yakında yok olacağını bildiriyordu. Ama ne Aziz Pavlus ne de kıyamet kitaplarının yazarları yaratılışın tanrısal kökenine şurası ediyordu.

228. Gnostisizmin Yaklaşımları— "Gnostisizm" adıyla bilinen tınsel akımın kökenini saptamak kolay değildir. Ama onu, çağın farklı d.ınlennın, Zerdüştçuluk, *mysteria* lar, Yahudilik Hıristiyanlık parçası olan önceki veya çağdaşı çok sayıda gnostisten ayırmak gerekir. Daha önce gördüğümüz gibi bu gnosısler batını b.ı

¹⁷ J. Daniélou, a.g.y., s. 208 vd.

öğretisi içerir. Gnostik yazarların kul andığı mitolojik ve eskatolojik izleklerin aşağı yukarı hepsinin, sözcüğün dar anlamında Gnostisizmden daha eskiye dayandığını da ekleyelim. Bazıları eski İran ve Upanişadlar çağı Hindistan'ında, Orpheusçuluk ve Platonculukta bulgulanmakta; bazıları ise Helenistik türde bağdaştırmacılığı, Eski Ahitçi ve ahitler arası Yahudiliği ya da Hristiyanlığın ilk ifadelerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte, dar anlamında Gnostisizmi belirleyen belli sayıda dağınık unsurun az çok organik bir biçimde bütünleştirilmesi değil, o çağda çok yaygın olan bazı mit, düşünce ve *theologoumene*'nin* gözu pek ve çok kötümser bir biçimde yeniden yorumlanmasıdır.¹⁸

Valentinusçu gnosisin bir tanımı İskenderiyeli Clemens tarafından nakledilmiştir: "Kurtuluş, ne iken ne olduğumuzu neredeyken nereye atıldığımızı, hangi hedefe doğru koştuğumuzu ve fidiemizin nereden ödendiğini, doğumun ve yenilenmenin ne olduğunu öğrenerek elde edilebilir."¹⁹ Upanişadlar, Sāmkhya Yoga ve Budizmden farklı olarak –bunlar insanın gözden düşmesinin ilk nedeni konusunda konuşmaktan özenle kaçınır– Gnostiklerin öğrettiği kurtarıcı bilgi öncelikle bir "gizli tarih"ın (daha doğrusu erginlenmemişler açısından gizli kalan bir tarihin) açıklanmasından oluşur. Dünyanın kökeni ve yaratılışı, kötülüğün kökeni, insanları kurtarmak için yeryüzüne inen tanrısal Kurtarıcı'nın dramı ve aşkın Tanrı'nın nihai zafarı, bu zafer tarihin sona ermesi ve kozmosun yok olması tarzında yansır. *Bütüncü bir mit* söz konusudur. Dünyanın kökeninden şimdiye dek tüm belirleyici olayları nakleder ve onların birbirine bağlı oluşunu kanıtlayarak *eskhaton*'u inandırıcı kılar. Bu bütüncül mitin birçok versiyonunu biliyoruz. Daha ileride bunlardan bazılarına değinecek, özellikle de Mani'nin geliştirdiği en görkemlisinin üzerinde duracağız (§ 233).

Valentinusçu tanıma dönecek olursak Gnostik *gerçek varlığının* (yani tinsel varlığının), şu anda bir bedenın içinde tutsak olsa bile, tanrısal kökende ve yaratılıştaki olduğunu öğrenir, bir zamanlar aşkın bir bölgede yaşadığını, ama daha sonra aşağıdaki bu dünyaya atıldığını hızla selamete doğru ilerlediğini ve sonunda

* *Theologoumene* (tekil *theologoumenon*) Belirli bir dogmaya karşı olarak ileri sürülen ve kişisel bir düşünceyi yansıtan teolojik sözler –yn.

¹⁸ Örneğin Gnostik din alimleri mesihin dünyaya inisi mitini, onu Kitabı Mukaddes'teki bağlamından –Yaratıcı Tanrı tarafından gönderilen Mesih– kopararak ve bambaşka bir "gizli tarih"le ilişkilendirerek yeniden yorumlamışlardır (Yaratılış uğursuz bir trajedidir ve dolayısıyla kötülüğün gerçek cisimleniş olan bir demiurgosa veya şeytani bir varlığa bağlanmalıdır).

¹⁹ *Theodotus'tan Alıntılar*, 78, 2

bedensel zindanından kurtulacağını da öğrenir, son olarak da, doğumu madde içine düşünle eşdeğerliken, "yeniden doğuş"unun tamamen ruhsal nitelikte olacağını keşfeder Ana fikirleri özetleyelim ruh/madde, tannsal (aşkın)/tannsal olmayan dualizmi, ruhun (= tannsal özün parçasının) düşüşü, yani (zindanla özdeşleştirilen) bir bedende cisimleşmesi ve gnosıs (inanfet, ırfan) sayesinde kurtuluşun (selamet) kesin olarak elde edilmesi

İlk bakışta, Orpheusçu-Platoncu dualizmin ölçsüz, kozmos karşını ve kötümser bir gelişimiyle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir ²⁰ Aslında olay daha karmaşıktır İnsanlığın dramı –özellikle de düşüş ve kurtuluş– tannsal dramı yansıtır Tanrı, insanları kurtarmak için, dünyaya bir ezeli varlık veya kendi Oğlunu gönderir Bu aşkın varlık hülûlün tüm aşağılayıcı sonuçlarını yaşar, ama kesin olarak göğe dönmeyen önce, birkaç seçilmiş gerçek kurtarıcı gnosısı aktarmayı başarır Bazı versiyonlarda, oğulunu veya aşkın varlığın aşağı inışı daha dramatik bir yönde boyutlandırılır Varlık, şeytanı güçlerin eline geçer ve maddeye daldırılarak sersemletilince kendi kimliğini unuttur O zaman Tanrı bir Elçi gönderir ve bu elçi onu "uyandırır" kendisinin bilincine yeniden varmasını sağlar (Bu mit, İnci İlahisi'nde hayranlık uyandırıcı bir biçimde anlatılan "kurtarılmış Kurtarıcı" mitidir, krş. § 230)

İran'da da bazı koşulları bulunmasına karşın, Tanrı tarafından gönderilmiş kurtarıcı-elçinin *en doğrudan* örneği doğal olarak İsa Mesih'tir 1945'te Yukarı Mısır'daki Nag Hamadi'de bulunan metinler, bazı önemli gnosıs okullarının Yahudi-Hıristiyan kökenini ortaya koymaktadır ²¹ Yine de onların teoloji ve ahlak anlayışı, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın vaaz ettiklerinden kökten farklıdır Öncelikle Gnostiklere göre, gerçek Tanrı, yaratıcı Tanrı, yani Yahve değildir Yaratılış süflü, yani şeytanı güçlerin eserdir, veya kozmos, daha üstün bir dünyanın az çok şeytanı nitelik taşıyan sahte kopyasıdır, gerek Yahudiler, gerekse Hıristiyanlar açısından kabul

²⁰ Krş. § 181 vd Platon'a göre, demiurgosun kötü uğun temsilcisi olmadığını hatırlatalım. Dünya bir "kozmos"tur, o halde mükemmel ve uyundur Gerek Plotinos, gerekse Stoacılar göre, yıldızlar tarıttardır ve onlara yönelik merakabe yalnızca akılda ve düşüncede mevcut varlıklara yaklaşmayı kolaylaştırır, krş. *Enneades*, II, 9; IV, 8, vb. Ruhun bedenlenmesi ise Plotinos'a göre, bir "düşüş"tür, çünkü ruh tinsel tamlığını ve özerkliğini yitirmektedir (IV, 8 5 16); ama aynı zamanda aşağıdaki dünyada bulunan varoluşlara yardım etme amacıyla bilinçle karar verilmiş bir anıştır (IV, 8 7 1)

²¹ Örneğin Nag Hamadi'de bulunmuş Tomaya göre İnci metni Oksyrynkhos papirüslerinde İsa'ya atfedilen ve 1897'den beri bulunan logia'ların eksiksiz versiyonudur, krş. H. C. Puech, *En quête de la Gnoste*, II s. 33 vd, 65 vd ve birçok yerde

edilemez anlayışlardır bunlar. Gerçi geç dönem putperestliğinde, kozmogoni, tüm olumlu dinsel anlamını yitirmişti. Ama Gnostikler daha da ileri giderler. Dünyanın yaratılması Tanrı'nın gücünün her şeye yettiğinin bir kanıtı olmaktan çıkmakla kalmaz. Üst bölgelerde yaşanmış bir kazayla veya Karanlığın Işığa karşı ilk saldırısının sonucuyla açıklanır (krş. Maniheizm mit. § 233). Bedenlenmiş varoluş ise, bırakın Yahudilerin ve Hristiyanların düşündüğü gibi bir "kutsal tarih" içine yerleşmeyi ruhun düşüşünü kanıtlar ve yansıtır. Gnostiklere göre, peşinden gitmeye değecek tek amaç, bu tanrısal parçanın kurtarılması ve yeniden göksel dünyaya çıkarılmasıdır.

Daha önce gördüğümüz gibi (§ 181 vd.), insanın "düşüşü," yani ruhun bedenlenmesi Orpheusçu ve Pythagorasçı teologları da uğraştırmıştı. Bu durum ya gökte işlenmiş bir günahın cezası, ya da ruhan yaptığı feci bir tercihin sonucu diye açıklanıyordu. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Gnostik ve başka akımlardan çok sayıda yazar bu iki miti geliştirip değiştirdi.²²

Dünya bir kaza veya felaketin sonucu olduğuna, cehalelin egemenliğinde kötülük güçleri tarafından yönetildiğine göre, Gnostuk kendini küturune tamamen yabancılaşmış bulur ve onun tüm kurallarıyla kurumlarını reddeder. Gnosis yoluyla elde edilen iç özgürlük ona kendisini istediği gibi kullanma ve doğru bildiğince davranma olanakını sağlar. Gnostuk, Kutsal Ruhun belirlediği bir seçmenin sonucu olan seçkinler grubunun üyesidir. *Pneumatikos* veya "Rahaniler" sınıfına – "Kâmiller," "Kral Oğulları" – atılır; yalnızca onlar kurtulacaktır.²³ İpki, *risi* ler, *sannyasi* ler ve *yogin* ler gibi, Gnostuk de kendisini toplumu yöneren yasalardan bağımsız hisseder. O, iyiliğin de kötülüğün de ötesindedir. Hint olgularıyla karşılaştırmayı sürdüreceğ olsak Tantracı "sol el" okullarının cinsel tekrarlarına ve orji türü ritüel

²² Bazı Hristiyan ya da yarı-Hristiyan Gnostikler (Valentinus, Markion, Bardesanes [Bar Day-san], Mani, *Köre Kosmosu* nun yazarı ve anlaşıldığı kadıyla Origenes bedenlenmeyi bir ceza olarak gören Orpheusçu-Pythagorasçı düşünceyi meleklerin düşüşüne ilişkin Tevrat mitiyle birleştirerek kullandılar. Ruhun gönüllü nişine ise, ya narsisizm –ruh maddi dünyaya yansıyan kendi görüntüsüne aşık olmuştur– ya da hırs neden olur. Bu anlayışa Apameta'lı Numenius'ta, *Pomandres* in yazarında, Plotinos'ta rastlanır, krş. tüm referansları biraraya to-parlayan E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, s. 23-24.

²³ İkinci sınıf olan *psisikler* [nefsaniler] bir nefis (*psyche*) olanları içerir ve onlar da bu riskle riyle yukarıya doğru çekilebilir, ama ruhları (*pneuma*) yoktur. Son olarak üçüncü sınıf "tense" ler, (*somatikos* veya *hyetikos*, bedensel veya maddese) tamamen maddenin iç ne gönmüştür ve yok olmaya mahkumdur. Bu iki kategori bireyin boşuna çırpınısları öğren-min gizli batını aktarımını zorunlu kılar.

lerine (krş. c. III, böl. XXXVIII), cınse, açidan özgür Gnostik mezheplerin (öncelikle de Phibionistlerin)²⁴ orjileri denk düşer

229. Büyücü Simun'dan Valentinus'a— Hıristiyanlık savunucusu yazarlar Büyücü Simun'u ilk sapkın ve tüm sapkın akımların atası olarak mahkûm eder. Bazı tarihçilere göre Simun teriminin dar anlamında bir Gnostik değildir ama öğrencileri 70'teki felaketin ardından Gnostik olmuştur.²⁵ "Büyük Güç dedikleri Tanrı, gücü"ne sahip olduğunu iddia eden Simun'un yaşadığı Samariye'de, Havarî Petrus'un karşısına Simuncu hareket dikildi.²⁶ Nitekim ona "birinci Tanrı" olarak tapılıyordu ve Simun'un Sar'daki bir genelevde bulunduğu eşi Helena Tanrının "Daşuncesi'nin (*Ennoia*) en son ve en gunahkâr bedenleniş olarak kabul ediliyordu. Simun'un özgürlüğüne satın aldığı Helena-Ennoia, evrensel kurtuluşun aracı olmuştur. Büyücü Simun dinler tarihçisini özellikle Helena'nın yüceltilmesi ve bunun esinlendiği mitoloji nedeniyle ilgilendirir "Büyücü" ile fahişenin birleşmesi, evrensel selameti sağlar, çünkü bu birleşme aslında Tanrı ile tanrısal Hikmetin biraraya gelmesidir

Anlaşılan büyücülüğün körneği Faust efsanesinin gerisinde, bu sıradışı çiftin anısı vardır. Nitekim Simun Roma'da Faustus ("Kaynılmış") diye bilinirdi ve eş de daha önceki hayatlarından birinde Troya'ı Helena idi. Ama Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında özellikle havari Petrus'la büyücü arasındaki en büyük çatışmaya değiniliyordu. Efsaneye göre, Simun Roma'da, hatırı sayılır bir seyirci kalabalığı önünde göğe yükselişini duyurmuş ama havarinin ettiği dua onun berbat bir halde aşağı düşmesine neden olmuştur.

²⁴ "Burada bir eleştiri ya da itirazın ötesinde, inatçı, şiddetli, geniş erimli ve tehlikeli sonuçlara yol açan bir isyan söz konusudur. İnsanlık haline, varoluşa, dünyaya, doğrudan Tanrıya karşı bir isyandır bu. Bu isyan mevcut durumu çevirecek ve altüst edecek, solu sağ ve sağ sol yapacak, dışı içe içi dışa döndürecek, alt ve üstün yerlerini değiştirecek nihai bir olayın hayal edilmesine olduğu gibi, nihilizme de yol açabilir. Kendünün, her türlü doğa ve ahlak yasasından bağımsız gören cinsel özgürlükçü Gnostiklerin kendi bedenlerini ve dünyayı onları kirletmek, 'yıpratmak' inkâr ve yok etmek için kulamp suistimal ettikleri bir nihilizmdir bu. Her varlığını, her şeyin, geleceğinin bütünü içinde evrenin kesin tamamı anış noktasına. Büyük Bıgızsızlık karanlığında, var olmama'nın huzurunda ulaşacağını ilen süren bir Basileides nihilizmidir". H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, c. I, s. xxii

²⁵ Krş. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, s. 70 vd.; J. Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, s. 87

²⁶ İşler 8-10. Bununla birlikte Büyücü (Magus) Simun'un ve İşler'de söz edinen Simun'un tek ve aynı kişi olması şart değildir, krş. Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 103

Markion örneği de birçok açıdan öğreticidir. 85 civarında Pontusta doğar, Sinop piskoposunun oğludur ve ortodoks adetlerini büyük ölçüde korur. Ama Pavlusçu Yahudi karşılığını çok aşırı bir noktaya vardırır. Markion Eski Ahit'i reddeder ve yalnızca Lukanın İncili ve Pavlus'un on mektubuya sınırlı kendi yasa kitabını oluşturur. Buna kendisi de bir risale ekler. Teolojinin ilkelerini tanıttığı *Anıtezler*. Markion 144'te Roma'da presbiterlerin* kendisine kaulmasını sağlamaya çalıştı, ama başarılı olamadı. Aforoz edildikten sonra, öğretisini giderek köktenleşen bir yönde geliştirdi ve gerçek bir Kılıse kurdu. Mükemmel bir örgütçü olduğu için, Akdeniz havzasındaki çok sayıda Hristiyan cemaatine mezhebini kabul ettirmeyi başardı. Bu yeni teoloji çok yaygınlaştı ve zaten bu nedenle ortodoks yazarların bıkmıyıp usanmayan saldırılarına uğradı. Ama III. yüzyılın ortasından itibaren, Markionculuk inşâ geçti ve Batıda yüz yıldan kısa bir süre içinde yok oldu.

Markion Gnostik dualizmin özünü benimsemekle birlikte onun kıyametçi sonuçlarını dışlar. Onun dualist sistemi Eski Ahit'in yaratıcı tanrısı tarafından kurulmuş Yasa ve adaletle, iyi Tanrı'nın vahyettiği sevgi ve Mujde'yi karşıt kutuplara koyar. İyi Tanrı, insanları Yasanın boyunduruğundan kurtarmak için, oğlu İsa Mesih'i gönderir. İsa, maddi olmasa da, hissedebilen ve acı çekebilen bir beden alır. İsa vaazında iyi Tanrı'yı yüceltir ama söz edilenin Eski Ahit'in tanrısı olmadığını belirtmekten kaçınır. Zaten Yahve de, İsa'nın vaazı sonucunda bir aşkın tanrının varlığından haberdar olur. İsa'yı ona zulmedenlere teslim ederek öç alır. Ama çarmıhta ölüm selameti de getirir, çünkü İsa kendini kurban ederek yaratıcı tanrıya insanlığın kefaletini ödemiştir. Bununla birlikte dünya hâlâ Yahve'nin egemenliği altındadır ve mahşer gününe dek müminler zulüm görecekler. İyi Tanrı ancak o zaman kendini gösterecektir. Müminleri Krallığına kabul edecek, insanların geri kalanı ise madde ve onun yaratıcısı ile birlikte kesin bir biçimde yok olacaktır.

Bir başka Samariyeli olan Menandros, Gnostisizmi Antakya'ya soktu. Kendini, insanları kurtarmak için gökten inmiş kurtarıcı olarak tanıtıyordu.²⁷ Onun vaftiz ettiği kişiler meleklerden üstün oluyordu. Ardılı Saturnil (Antakya'da yaklaşık 100-130 yıllarında faaliyet gösterdi) yalnızca yaratıcı meleklerin başı olan Yahudilerin Tanrı'sının karşısına gizli tanrıyı koyuyordu. Şeytan'ın eseri olarak açıkladığı evli-

* Prespiter İlk Hristiyan kilisesinde cemaatin yaşlılarına (Yun. *presbuteros*) uyarılarına verilen isim. İşlevlerinin piskoposunkıyla (Yun. *episkopos*) aynı olduğu düşünülmektedir – yn

²⁷ Irenaeus, *Adversus haereses*, I, 23, 8.

lığı mahkûm etti²⁸ Teolojiye dualizm egemendi. Ona göre, iki insan kategorisinden, göksel ışığı paylaşanlar ve paylaşmayanlardan ilk söz eden Satomil'di.

Yuhanna ile çağdaş bir Yahudi-Hıristiyan olan Kerinthus²⁹ dünyanın gerçek Tanrının bilmeyen bir demurgos (yaratıcı Tanrı) tarafından yaratıldığını öğretir. Sözcüğün dar anlamında Gnostisizmin ilk ifadesi budur. Kerinthus'a göre, İsa Yusuf ile Meryem'in oğludur. vafatı sırasında Mesih bir güvercin altında onun üzerine inmiş ve Meçul Baba'yı gönlünde görmesini sağlamış, sonra Çile'den³⁰ önce yeniden Tanrı Baba'nın yanına çıkmıştır³⁰

Asya ve Suriye'ye yayılan Yahudi-Hıristiyan Gnostisizmi Mısır'a da girdi. Kerinthus'un yerleştiği İskenderiye'de, Karpokrates 120'ye doğru benzer bir öğretiyi açıkladı. İsa Yusuf'un oğludur ama bir "güç" onu kutsamıştır³¹. Bu gücü alan İsa'ya denk olur ve aynı mucizeleri gerçekleştirebilir. Karpokrates'in gnostisine özgü yönlerden biri de, köktenci ahlak karşıtıdır. "Bu, yalnızca Yahudi Tanrı'sına değil, Yasaya karşı da bir Gnostik isyan olarak görünmektedir"³². Karpokrates'in çağdaşı bir diğer İskenderiyeli, Basileides. Büyük Simyon'un öğrencileri tarafından yayılan öğretinin ilk sentezini yapar. Gnostik türde geniş ve karmaşık bir kozmoloji geliştirir, göklerin ve onları yöneten meleklerin sayısını çarpıcı bir biçimde çoğaltır. 365 melek sayar³³. Basileides Yahudi Yasasını tamamen reddeder. Yahve, diğerlerine ne kadar egemen olmaya ve kendine itaat ettirmeye çalışsa da, dünyayı yaratan meleklerden bındır yalnızca³⁴.

En önemli Gnostik üstat, hiç kuşku yok ki zamanının en büyük teologları ve mistikleri arasında yer alan Valentinus'tur. Mısır'da doğan ve eğitimini İskenderiye'de tamamlayan Valentinus, 135-160 yılları arasında Roma'da vaaz vermiştir. Ama piskoposluk mevkiini elde edemeyince, kalıplaşmış yolunu ayırmış ve kenti terk

²⁸ Irenaeus, I, 24, 2

²⁹ Irenaeus III, 3-4

³⁰ Çile veya İsa'nın Çilesi (Lat. passio, acı çekme kelimesinden) İsa'nın Kudüs'e Palmiye Pazarı'nda girişinden Hayırlı Cuma günü çarmıha gerilişine kadarki Kutsal Hafta içinde meydana gelen çileli olayları ifade eder -yn

³⁰ Irenaeus, I 28

³¹ Irenaeus, I, 23, 1

³² Jean Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise* I, s. 96.

³³ Bkz. H. Leisegang'ın aynen yayımlanıp yorumladığı metinler *La Gnose* s. 143 vd. Ayrıca krs. Grant'ın son derece yerinde saptamaları, *Gnosticism and Early Christianity*, s. 142 vd.

³⁴ Irenaeus, *Adv. Haer.*, I 24, 4

etmiştir.³⁵ Valentinus, görkemli sistemini geliştirirken kötülüğün varlığını ve ruhun doğuşunu, dualist bir bakış açısıyla –örneğin bir karşı-Tanrı'nın müdahalesiyle– değil, tanrısalığın doğrudan içinde yaşanmış bir dramla açıklamayı amaçlar. Hiçbir özet Valentinus sentezinin muhteşemliğini ve cüretkarlığını gereğince aktaramaz. Ama bir özetin de, tüm kozmik, yaşamsal, psikik ve ruhsal gerçekliklerin kökenini açıklayıp dramını nakletmek için dokunaklı bir tekdüzelik içinde sıralanan sayısız silsile, “türüm” ve “ızdışım” bir kenara bırakmak gibi bir avantajı da vardır.³⁶

Valentinus'a göre, mutlak ve aşkın Birinci Terme, ilke olan Baba, görülmez ve anlaşılmazdır. Eşi olan Düşünce (Ennoia) ile birleşir ve birlikle Pleroma'yı oluşturan 15 *eon* çifti doğar.³⁷ Baba'yı tanıma isteğiyle gözü bir şey görmez olan sonuncu *eon* Sophia bir krize yol açar ve bu krizin ardından kötülük ve tutkular ortaya çıkar. Sophia ve neden olduğu sapkın yaratımlar Pleroma'dan aşağı atılınca daha alt bir bilgelik üretirler. Yukarıda yeni bir çift, Mesih ve onun dışı eşi Kutsal Ruh yaratılır. Nihayet en baştaki mükemmelliğine döndürülen Pleroma, İsa da denen Kurtarıcı'yı doğurur. Kurtarıcı alt bölgelere inerken, alt Hikmet'ten gelen maddi unsurlardan “görünmez madde”yi oluşturur ve psikik unsurlarla da Demürgos'u, yani Tekvin'in Tanrısını biçimlendirir. Bu tanrı bir üst dünyaya varlığından habersizdir ve kendisini tek Tanrı sanır. Maddi dünyayı yaratır ve soluguyla can verdiği ınsan kategorisini, Hylikler {Maddiler} ve Psikikler {Nefsaniler} oluşturur. Ama üst Sophia'dan gelen unsel unsurlar, Demürgos'un iradesi dışında onun soluğuna karışır ve Pneumatikler {Ruhaniler} sınıfını doğurur.³⁸ Mesih, maddeye tutsak olmuş bu ruhsal parçacıkları kurtarmak için yeryüzüne iner ve terimin dar

³⁵ 1950'ye kadar Valentinus'un teolojisi hakkında elimizdeki tek kaynak Irenaeus, Iskenderiyeli Clement ve Hippolytos'un naklettiği alıntılar ve özetlerdi, üstelik bu yazarlar da daha çok onun öğrencilerinin eserlerini kullanmıştı. Ama Nag Hamadi'de bulunan Hakikat İncili Valentinus'un eseri olmamasına karşın, kesinlikle onun düşüncesini temsil etmektedir. Diğer Nag Hamadi metinleri de (örneğin *Uç Döğü İncelemesi* ve *Dinliş Hakkında Rhegius'a Mektup*) Valentinus okuluyla bağlantılıdır.

³⁶ Bu tür silsilelerin ve çağlayan gibi birbirini izleyen tecellî dizilerinin yarattığı büyüleyici etki, o çağa özgü niteliklerdendir. Mutlak Gerçekle çeşitli gerçeklik sınıfları arasında kaan ara aşamaları ve aracı fail en çoğaltma eğilimine f lozoflarda da (örneğin Plotinos) rastlanır, ama Gnostik yazarlarda –özellikle Basileides, Valentinus, Mani'de– bu eğilim hem bir saplantı, hem de bir klişe halini almıştır.

³⁷ Pleroma (Yun. *plērōma*, tamlik, bütünlük) terimi ilk tanrının çevresindeki ruhanî dünyayı ifade eder. *eon*ların tamamı tarafından oluşturulmuştur.

³⁸ Tüm Gnostiklerin benimsediği üç insan sınıfının varlığı böyle açıklanır; karşı: § 228.

anlamında bedenleniştiren kurtulma bilgisini vahyeder. Böylelikle gnosis sayesinde uyanan Ruhâniler ve yalnızca onlar Baba'ya doğru çıkar yentiden.

Hans Jonas'ın da belirttiği gibi, Valentinus sisteminde ruhsal bir kökeni olan madde, tanrısal tarihle açıklanmaktadır. Gerçekten de madde, mutlak varlığın bir hali ya da bir "sevgisi," daha doğrusu bu halin "karışmış dışsal ifadesi"dır. Bilgisizlik (Sophia'nın "körleşmesi") dünyanın varlığının ilk nedenidir³⁹ -bu düşünce (bazı Vedanta okullarıyla Samkhya-Yoga okulları tarafından paylaşılan) Hindu anlayışlarını hatırlatır. Tıpkı Hindistan'da olduğu gibi, bilgisizlik ve bilgi iki ontoloji türünün ayırt edici niteliklerini oluşturur. Bilgi, Mutlak olanın başlangıç koşuludur, bilgisizlik, aynı Mutlak içinde gerçekleşmiş bir kargaşanın sonucudur. Ama bilgiyle sağlanan selamet kozmik bir olayla eşdeğerdir⁴⁰. Son Ruhânî'nin kurtuluşuna, dünyanın yok olması eşlik edecektir.

230. Gnostik Mitler, İmgeler ve Eğretilemeler— Bellek yitimi (başka bir ifadeyle kendi kimliğini unutmak) uyku, sarhoşluk, uyuşma, tutsaklık düşüş silâsı hasretü. Gnosis ustalarının yaratımları olmasalar da, Gnostiklere özgü simge ve imgeler arasında yer alır. Ruh, maddeye yönelip bedensel zevkleri tanımak isteyen, kendi kimliğini unuttur. "İlk oturduğu yeri gerçek merkezini, ezeli ve ebedi varlığını unuttur"⁴¹. Gnostiklerin bellek yitimi ve edinilen bilgilerle hatırlama mitinin en dokunaklı ve dramatik sunumu, Toma'nın İşleri'ndeki İnci İlahisi'nde bulunur. Bir prens, "tıslaması çılgıncı yılanın çevrelediği denizin ortasında bulunan tek inciyi" aramak üzere Doğudan Mısır'a gelir. Mısır'da ülke sakıncıların tarafından tutuk edilir. Ona kendi yemeklerinden verirler ve Prens kimliğini unuttur. "Kral oğlu olduğumu unuttum ve onların kralına kulluk ettim ve ailemin beni gönderme nedeni olan inciyi unuttum ve onların besinlerinin ağırlığından ötürü derin bir uykuya daldım." Ama prensin ailesi başına gelenleri öğrenir ve ona bir mektup yazar. "Uyan ve kalk uykundan ve mektubumuzdaki sözleri dinle. Kral oğlu olduğumu hatırla. Nasıl bir kölelik içine düştüğünü gör. Mısır'a gönderilme nedenim olan inciyi hatırla." Mektup bir kartal gibi uçar, prensin üzerine iner ve söz olur. "Onun sesi ve hışırtısıyla uyandım ve uykumdan sıyrıldım. Mektubu aldım, okudum, mührünü kırdım okudum. Kraliyet soyundan ebeveynlerin oğlu olduğumu hatırladım. Mısır'a gönderilme nedenim olan inciyi hatırladım ve tıslaması

³⁹ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 174.

⁴⁰ Krş. Jonas s. 175.

⁴¹ Geç dönemden bir Gnostik mezhebin, Harranlıların öğretisi, Krş. Jonas, a.g.y., s. 63.

çınlayan yılanı büyülemeye koyuldum. Onu büyüyle uyuttum, sonra onun üzerine babamın adını söyledim ve inciyi alıp babamın evine dönmek için yola koyuldum.⁴²

Bu anlatı, *Salvator salvatus*, "kurtarılmış Kurtarıcı" metninin en başarılı versiyonudur. Buradaki her mitse, motifin koşullarına, farklı Gnostik metinlerde de rastlandığını ekleyelim.⁴³ İmgelerin anlamının saptanması kolaydır. Gerek deniz, gerekse Mısır, insan ruhunun ve onu özgür bırakmak için gönderilen Kurtarıcının tutsak edildiği maddi dünyanın ortak simgeleridir. Göksel bölgelerden aşağı inen kahraman, ülke sakinleri arasında fark edilmemek için, "ışıltili, gıysı"sını çıkarıp "pis gıysı"yı sırtına geçirir, bu "tensel zarf" içine girdiği bedendir. Göğe yükselişinin belli bir anında, "kendisine benzeyen" şanlı ışık gıysisiyle karşılaşır ve bu "ışık"ın gerçek Benliği olduğunu anlar. Aşkın "ışık"la karşılaşma, İran anlayışında görülen, ruhun göksel imgesi olan *dāenā* yı çağırıştırır, *dāenā*, insanın karşısına ölümünün üçüncü günü çıkar.⁴⁴ Jonas'ın da dikkat çektiği gibi bu aşkın likenin Benliğin içinde keşfedilmesi Gnostik dinin ana öğesini oluşturur.⁴⁵

"Hayat"a (= maddeye) daldırı manın yol açtığı bellek yitimi ve bir elçinin davranışları, şarkıları ve sözlerinin verdiği bilgilerle kendini namlama izlegine or taçağ Hindistan'ının düşsel folklorunda da rastlanır. En yaygın efsanelerden biri Matsyendranāth'ın bellek yitimini anlatır. Bu Yoga istad, bir kraliçeye aşık olmuş ve kimliğini tamamen unutup onun sarayına yerleşmiş veya bir diğer versiyona göre "Kadali ülkesi"nde kadınlara tutsak olmuştu. Matsyendranāth'ın tutsak olduğunu öğrenen muradı Goraknāth, bir dansöz kılığında onun karşısına çıkar ve bilmece gibi şarkılar söyleyerek dans etmeye başlar. Matsyendranāth yavaş yavaş gerçek kimliğini hatırlar. "Tensel yolun" ölme götürdüğünü, "unutkanlığının" aslında gerçek ve ölümsüz doğasını unutmak anlamına geldiğini ve "Kadali'deki büyüleyiciliğin" din dışı hayatın seraplarını temsil ettiğini anlar. Goraknāth, az da-

⁴² Başka metinlerle birlikte bu metni de çevirip yorumlayan H. Leisegang, *La Gnose*, s. 247-248; Jonas, *a.g.y.*, s. 112-124; R. M. Grant, *Gnosticism: A Source Book*, s. 116 vd.

⁴³ Jonas, "pis gıysı" ile "ışıltili gıysı" yılan, mektup ve göğe yükseliş motiflerinin belli koşullarını hatırlar. *krş. a.g.y.*, s. 116 vd. Ayrıca bkz. H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, c. II, s. 118 vd. (= *Annuaire du Collège de France* 1962-63).

⁴⁴ *Krş. c. I § 1.1* ve eleştirel kaynakçadaki ilgili bölüm.

⁴⁵ *A.g.y.*, s. 124. Apokrif İncil Tomaya Göre İnci'de (logion 84), İsa öğrencilerine şöyle der: "Sizden önce üretilmiş, ne ölen ne de tezahür eden imgelemizi gördüğünüzde ne kadar ağır bir şeye katlanacaksınız?" (çev. Puech). "İmge" (*eiikōn*) yani Benlik (aşkın Ben) bir "melek" olarak da tasvir edilir. *krş. Puech, a.g.y.*, II s. 130 vd, 142 vd. Aşkın Ben'in "melek"le karşılaşması sözle tarif edilemez *abman-Braman* birliği deneyimine benzetilebilir.

ha ölümsüzlüğünü yitirmes.ne neden olacak "unutkanlığa" tanrıça Durgâ'nın yol açtığını ona açıklar. Bu büyü, diye ekler Goraknâth "Doga'nın (yani Durgâ'nın) insanın başına indirdiği ezeli ve ebed. bilgisizlik lanetini simgeler"⁴⁶

Bu folklorik izleğin "kökenleri" Upanişadlar çağına dayanır. Çandogya Upanişad'da yer alan mesel (hırsızlar tarafından tutsak edilip, gözleri bağlı bir halde kentünden uzağa götürülen adam) ve Şankara'nın yorumu hatırlanacaktır. Hırsızlar ve gözlerdeki bağ, bilgisizliği ve yanılsamay. temsil eder. bağı çözen ise ona gerçek bilgiyi açıklayan Mürşit'tir, geri dönmeyi başardığı evi onun âtman'ını, mutlak Varlık'la, *brahman*'la özdeş Benliğini simgeler (krş. § 136). Sâmkhya-Yoga da benzer bir tavrı alır. Benlik (*puruṣa*) tam anlamıyla bir "yabancı"dır dünyayla (*prahriti*) hiçbir ilgisi yoktur. Gnostuklerde olduğu gibi, Benlik (Ruh *pneuma*), hayatın ve tarihin dramı içinde, "tek başmadır, kayıtsızdır, yalnızca edilgin bir seyircidir" (krş. § 136 vd.)

İki akım arasındaki karşılıklı etkilenme olasılıklarını da dışlamamak gerekir, ama yüzyıllar önce Hindistan (Upanişadlar), Yunanistan ve Doğu Akdeniz (Orpheusçuluk ve Pythagorasçılık) İran ve Helenistik dünyada patlak vermiş krizlerden hareketle gelişmiş, koşut tinsel akımlarla karşı karşıyayız muhtemelen. Gnostuk yazarların kullandığı pek çok imge ve eğretilemenin saygın bir tarihi, hatta tarihöncesi ve olağanüstü bir yaygınlığı bulunmaktadır. En gözde ângellerden biri, bilgisizlik ve ölüm.e özdeşleştirilen uykudur. Gnostukler insanların uyumakla kalmayıp, uyumayı sevdiğini de ileri sürer. *Ginzâ* şunu sorar⁴⁷ "Niye uykuyu hep sevecek ve sendeleyenerle birlikte niye siz de sendeleyeceksiniz?" Yuhanna'nın Vahyinde, "[Beni] duyan ağır uykusundan uyansın" yazıdır⁴⁸. İleride göreceğimiz gibi, Maniheizimde de aynı motif rastlanır. Ama bu tür ifadeler Gnostuk yazarların tekelinde değildir. Efesülere Mektup'ta da (5.14), şu anonim satırlara yer verilir: "Uyan ey uyuyan! Ölümler arasından ayağa kalk! Mesin sana ışık saçacak." Gerek Yunanistan ve Hindistan'da, gerekse Gnostuklerde Uykü (Hypnos) Ölümün (Thanatos) ikiz kardeşi olduğu için, uyandırma" eyleminin "soteriyolojyiyi aktarma"ya ilişkin bir anlamı vardı (terimin geniş anlamında Sokrates dinleyicilerin., bazen onlara ragmen "uyandırır")

⁴⁶ Krş. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 311 vd.

⁴⁷ Aktaran Jonas, a.g.y. s. 70. *Ginzâ*, bir başka bağlamda, Âdem'in uykusundan nasıl uyandığını ve gözlerini ışığın geldiği yere nasıl diktiğini anlatır, krş. Jonas, s. 74.

⁴⁸ Krş. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I, s. 227. "Ben gecenin Eon'u içinde uykudan uyandıran sesim" Hippolytos'un alıntı ettiği Gnostuk bir metin parçası böyle başlar (*Refut.*, V, 14.1).

Arkaik ve bütün dünyada yaygın bir simgesellik söz konusudur. Uykuya karşı kazanılan zafer ve uzun süre uyanık kalma oldukça tıpkı bir erginlenme sınavı oluşturur. Bazı Avustralya kabilelerinde, erginlenecek adaylar üç gün boyunca uymamak zorundadır veya şafak sökmeden yatmaları yasaklanır.⁴⁹ Meşhur kanraman Gılgamış'ın acınacak kerte de başarısız olduğu erginlenme sınavı hatırlanacaktır. Uyanık kalmayı beceremez ve ölümsüzlüğe erişme şansını yitirir (krş. § 23). Orpheus ve Eurydike turu bir Kuzey Amerika mitinde, bir adam Ölüler Diyarı'na inmeyi ve yeni ölen eşini bulmayı başarır. Ölüler Diyarı'nın efendisi, tüm gece uyanık kalırsa, karısını geri götürebileceğine söz verir. Ama iki kez ve ustalık ikincisinde yorgunluğunu almak için bütün gün uyuyup dinlendikten sonra da, adam şafağa kadar uyanık kalmayı başaramaz.⁵⁰ "Uyanma"nın yalnızca fiziksel yorgunluğu yenmek değil, asıl ruhsal gücünü kanıtlamak anlamına geldiği görülüyor. "Uyanık," tamamen bilinçli kalmak şu anlama gelir. *Ruh dünyasında var olmak*. İsa, öğrencilerine durmadan uyanık kalmalarını söylüyordu (örneğin krş. Matta 24:42). Getsemani Gecesi'ni o denli trajik kılan da, öğrencilerinin İsa ile birlikte uyanık kalmayı becerememesidir (krş. § 219).

Gnostik külliyatta bilgisizlik ve uyku, "sarhoşluk"la ilgili terimlerle de ifade edilir. Hakikat İncili "Gnosis'e sahip olan"ı "sarhoş olduktan sonra yeniden kendini toparlayan ve yeniden kendine gelip, özünde onun olanı yeniden açıklayan bir kişi"ye benzetir.⁵¹ "Uyanma" edinilen bilgilerle hatırlama, ruhan gerçek kimliğini yeniden keşfetme, yani göksel kökenini yeniden bilme anlamına gelir. Maniheizm bir metinde, "Göz kamaşınıcı ruh, içine düştüğün sarhoşluk uykusundan uyan başlangıçta yaşadığın o yüce yere kadar izle beni" diye yazılıdır. Sâbî geleneğe göksel elçi Âdem'i derin uykusundan uyandırdıktan sonra, ona şöyle seslenir: "Artık ne uykula, ne de uyu, Tanrı'nın sana verdiği görevi unutma."⁵²

Sonuç olarak, Gnostik yazıda, bu imgelerin –bilgisizlik, bellek yitimi, tutsaklık, uyku, sarhoşluk– ruhen ölmeyi ifade etmek için kullanılan eğretilemelere dönüşür. Gnosis gerçek hayatı, yani kurtuluşu ve ölümsüzlüğü sağlar.

⁴⁹ Elade, *Naissances mystiques*, s. 44.

⁵⁰ Krş. *Le Chamanisme*, s. 281 vd.

⁵¹ Hakikat İncili, 22:18-20; James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, s. 40 (metn. Georges W. MacRae çevirmiştir).

⁵² Krş. Jonas, *ag y*, s. 83-84. Puech, *ag y* II, s. 210-211, ayrıca bkz. Elade, *Aspects du mythe*, s. 159 vd.

231. Şehit Paraklitos* – Mani 14 Nisan 216 da Babil’de, Seleukeia-Ktesiphon’da doğdu. Rivayete göre, babası Patek art arda üç gün boyunca et yememesini, şarap içmemesini ve kadınlardan uzak durmasını budıren bir ses duydu. Kafası karışan Patek vaftizce bir Gnosis mezhebi olan Elkesaiçilere katıldı.⁵³ Çocuk sakat doğmuştu (anlaşılan topaldı). Dört yaşına geldiğinde babası onu, Elkesai cemaatı içinde büyütmek amacıyla yanına aldı. Yirmi yılı aşkın bir süre (219-220’den 240’a kadar) Mani, çok ateşli bir Yarıdıcı Hristiyan çevrede büyüdü ve yetişti. Bu nedenle, Maniheizt sentez içindeki Hristiyan öğelerinin önemini azımsamamak gerekir. Ama Mani’nin dinsel eğilimi Hristiyan teolojisi, eskatolojisi ve ritüellerine karşılık içinde kendini gösterdi. Sırasıyla 12 ve 24 yaşlarında aldığı ve kendi görevini açıklayan iki vahiy onu Elkesai mezhebinden ayrılmak zorunda bıraktı. Bu vahiylerin içeriğini bize bizzat Mani aktarmaktadır. Bir melek ona “Işıklar Cennetinin Kralı”nın (Maniheizmın üstün ve ıy Tanrısı) mesajlarını iletmişti. İlk mesajda babasının cemaatını terk etmesi isteniyordu. Oniki yıl sonra, 240’ta gelen ikinci mesajda ise artık harekete geçmesi bildiriliyordu. “Şimdi senin için hakın onane çıkma ve öğretini gur sesle duyurma zamanı geldi.”⁵⁴

Genç ve çetimsiz adamı yeni bir selamet dininin yorulmak nedir bilmez havarisine dönüştüren manevi zahmetler hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Hindistan’a yapığı ve 240-241’den 242 veya 243’un başına kadar süren ilk havarilik yolculuğuna çıkış nedenlerini de bilmiyoruz.⁵⁵ Her ne olursa olsun, Hint maneviyatının bazı temsilcileriyle kurulan ilişkiler gerek Mani, gerekse Hindistan açısından bazı sonuçlara yol açtı. Yeni kral I Şanpur tarafından çağrılan Mani, Sasanilerin başkenti Belapat (Gündeshapur) gitti. Şanpur peygamberden çok etkilendi ve hem ona, hem de misyonerlerine inançlarını, tüm imparatorlukta serbestçe vaaz etme hakkını tanıdı. Bu yeni dinin resmen tanınması demekti ve bu olayın tari-

* Paraklitos (Yünl savunucu) Yunanna’nın İncil’inde Kutsal Ruh’un eşanlamlısı olarak kullanılır. Kitabı Mukaddes’in Türkçe çevirisinde “Yardımcı” olarak çevrilmiştir. 14:16) –yn.

⁵³ MS 100’de Parth ülkesinde, Elkesai tarafından kurulan heterodoks Yahudi-Hristiyan mezhebi.

⁵⁴ Fährst, s. 50, çev. H.-C. Puech, *Le manichéisme*, s. 43. Maniheizt rivayetlere göre Peygamber vaftizce mezhepten kendi hur seçimiyle ayrılmıştı. Ama daha çok hiyerarşi tarafından dışlanmışa benziyor.

⁵⁵ “Maniheizt propagandasının başlamasının kaygılandığı hükümet n. aldığı bazı ön emlerden kurtulmak için m. çıkmıştı bu yolculuğa? Amaç Budist inançları öğrenmek ya da tam tersine Havarî Toma’nın izinden gidip bu ülkede önceden kurulmuş Hristiyan cemaatlarını kendi inançlarına mı kazanmaktır?” Puech s. 44).

hı sofuca bir sadakata kaydedildi. 21 Mart 242 (veya bir başka hesaba göre, 9 Nisan 243)

Mani'nin, 242'den 273'e dek süren I Şahpur devrindeki hayatını yeterince bilmiyoruz. Bu da, peygamberin yaşamı hakkında, başlangıcı, ilk, vanıy, Şahpur'un yeni dini kabul etmesi ve sonu (gözden düşmesi, ölümü) dışında, neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz anlarına geliyor. Kesin gozuken, kralla o,duka ıyı ilişkiler sürdürdüğü ve tüm İran İmparatorluğunda en doğu ucuna kadar uzun vaaz yolculuklarına çıktığıdır. Ayrıca dinini yaymak için imparatorluğun içlerine ve yabancı ülkelere (Mısır, Baktiriana vb.) çok sayıda heyet göndermiştir.

Nisan 272'de Şahpur ölür ve yerine oğlu Hürmüz tahta çıkar. Mani onunla hemen görüşmek ister. Yeni hükümdarın koruma mektuplarını yenilemesini sağlar ve Babil'e gümne znu alır. Ama en geç bir yıl sonra Hürmüz ölür ve tahta kardeşi I Behram çıkar. Kralın huzuruna çağrılan Mani: "en büyük memleket gezisi," "Havari'nin gençliğimin geçtiği yerlere ve kendi yarattığı cemaatlere veda ziyareti" olarak nitelenebilecek bir yolculuğun ardından, Gundeşahpur'a gelir.⁵⁶

Nitekim gelir gelmez magusların başı, katı *mobêd* Kartar tarafından suçlanır. Mazdeist hoşgörüslüğün kurucusu, Mani'nin vaaz ettiği inançların uyrakları resmini dinden sapırdığını ideri sürer. Krala görüşme fırsatı bir havada geçer. Mani görevinin tanınasal niteliğini açıklayınca Behram patlar: "Bu vahiy niye sana ind de, ülkenin efendileri olan Bize inmedi." Mani, "Tanrı'nın iradesi böyleymiş" diye yanıtlar.⁵⁷ Mahkûm edilir ve zincirlerenerek hapse atılır. Zincirler üçü ellerinde, üçü ayaklarında (biri de boynundadır) nedeniyle hiç hareket edemez ve ağırlıklarından ötürü (yaklaşık yırımı kilo) çok büyük acılar çeker. Çile -Maniheistler bu çileyi Hristiyanların "çarmıha gerilme" terimiyile niteier- 26 gün sürer.⁵⁸ Yine de din-daşları peygamberi ziyaret edebilmiş ve bu ziyaretlerin eğitici öyküleri Maniheist gelenek içinde yeniden elden geçirilerek korunabilmiştir. Mani 26 Şubat 277'de, 60

⁵⁶ Puech, *Le manichéisme*, s. 50. Rivayete göre Mani yoldaşlarına şöyle seslendi: Bana bakın ve bana doyun çocuklarını çünkü bedenimle sizden uzaklaşacağım" (krş. François Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, s. 67).

⁵⁷ Puech, *ag y*, s. 51, krş. Decret, s. 68.

⁵⁸ Mani çok dokunaklı bir duada Tanrı'na yakarır: "Yücelğin oğullarına yolu gösterdim. Beni bu dünyaya gönderme nedenin olan buyruğunu, yerine getirdim. Şimdi bırak da kartuluşun huzuruna ereyim, düşmanların yüzünü artık görmeyeyim, gücünü seslenmiş bir daha duymayayım. Bu kez zaferin büyük tacını bağışla bana" (F. C. Andreas, *Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan* III, s. 863).

yaşındayken ölür Cesedi parçalarına ayrılır başı kent kapısında teşhir edilir, geri kalanı ise köpeklerle atılır

Peygamberin ölümünden hemen sonra Benram bu hareketin acımasız bir biçimde ezilmesini emreder Maniheizm kilise kesim olarak yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Yine de yüzyıllar boyunca Batıda İber Yarımadası'na, Doğuda ise Çin'e kadar yayılarak ilerlemesini sürdürür

232. Maniheizm Gnosis— Maniheizm öncelikle bir gnosis'tir ve bu özelliğiyle yukarıda anlattığımız büyük Gnostik hareketin bir parçasıdır. Ama diğer mezhep kurucularından farklı olarak, Mani yalnızca erginlenmişlere açık batını bir öğretiy-le sınırlı kalmayan, herkese seslenebilen evrensel bir din kurmaya çalışmıştır. Kendinden önceki bazı dinlerin değerini kabul etmekle birlikte, onları eksik bulmaktadır. Diğer yandan tüm Kutsal Yazılar'ın ve tüm bilgeliklerin özünü kendi kilisesine kattığını ileri sürer. "Nasıl ki güçlü bir akıntı oluşturmak için bir nehir başka bir nehirle birleşirse eski k.taplar da öyle eklendi benim Yazılar'ma; ve daha önceki kuşaklarda görülmemiş kadar büyük bir bilgelik oluşturdular"⁵⁹. Nitekim Mani İsa'ya önemli bir rol atfeder ve Paraklitos düşüncesini de sahiplenir, Hindistan'dan ruh göçü kuramını alır, ama asıl Orta İran'ın düşüncelerini öncelikle de Işık-Karanlık dualizminin ve eskatolojik miti yeniden işler. Bağdaştırmacılık, döneme özgü bir belirtiydi. Mani örneğinde bu bir takut gerekliliği de. O kilisesini İran imparatorluğunun ıktı ucuna da yaymak istiyordu. Bu nedenle hem doğu, hem de batı bölgelerine yakın dinsel dilleri kullanmak zorundaydı. Yine de Maniheizm, ayrıışık görünen unsurlarına karşın, güçlü ve özgün bir yaratımın ıktı bütünlüğünü gösterir.

Budizm ve Hristiyanlık gibi evrensel bir din olan Maniheizm bu ıktı Kilise gibi, bir misyonerlik dımı olmak zorundaydı. Mani'ye göre vaiz "öğretiyi vaaz ederek ve insanlara Gerçek içinde rehberlik ederek, dünyayı sürekli dolaşmalıdır"⁶⁰. Son olarak ve bu noktada da Zengest ile uyum içinde Maniheizm "k.taplı bir dindir. Zerdüştcülüğü, Budizmi ve Hristiyanlığı sarsan tartışmalardan ve zindanlardan sakınabilmek için, Mani dinin kutsal yasasını oluşturan yedi kitabı da kendisi yazmıştır. Orta Persçe yazdığı ilk kitap, Şâbunragân hariç, diğerleri Suryanice veya Doğu Aramice olarak kaleme alınmıştır. Bu geniş üretimden genye çok az şey ve yalnızca çeviri olarak kalmıştır, ama bu çeviri parçaların alaışığı dillerin sayısı ve

⁵⁹ Kephala, 154, çev. Puech, *Le Manichisme* s. 69

⁶⁰ Al-Birûnî *Chronology*, s. 190 Puech, s. 64

çeşitliliği (Sogd dili, Kipt.çe, Türkçe, Çince vb) Maniheizt inançların vaazında kazanılan benzersiz başarıyı kanıtlamaktadır

Tüm gnosislerde, bu arada Sāmkhya-Yoga ve Budizmde de olduğu gibi, kurtuluş giden yol insanlık halinin kesin bir çözümlemesiye başlar. İnsan yalnızca bu dünyada yaşadığı, yani bedenlenmiş bir varoluşa sahip olduğu için acı çeker, başka bir deyişle, kötülüğün pençesinde yaşar. Kurtuluş tek gerçek bilim olan *kurtaran* gnosise sağlanabilir. Gnostik öğretiyeye uygun bir yaklaşımla, kötülüğün egemen olduğu bir kozmos, aşkın ve ıyı Tanrı'nın değil, ancak onun düşmanının eseri olabilir. O halde dünyanın varlığı, daha önceki, kozmos öncesi bir halin ön kabulünü beraberinde getirirken, insanın içinde bulunduğu dokunaklı günahkâr durum da yalnc bir mutluluk içindeki bir başlangıç halini gerektirir. Maniheizt öğretinin özü iki formülle özetlenebilir: *İla ilke* ve *uç an*⁶¹. Diğer yanda bu iki formül Gatha'lar sonrası İran dinselliğinin de temelini oluşturur. Bu nedenle Maniheizmin, bağdaştırmacı çağ boyunca Gnosis'in İranlı dışavurumu olduğu söylenebilir. Bir yandan Mani bazı geleneksel İran anlayışların, yeniden yorumlamıştır, diğer yandan, çeşitli kökenlerden (Hint, Yahudi-Hristiyan, Gnostik) çok sayıda unsuru kendi sistemiyle bütünleştirmiştir.

Maniheizm inançlara yalnızca bir soteriyolojik ahlak ve yöntem sağlamıyor aynı zamanda ve asıl önemlisi butuncül, mutlak bir bilim sunuyordu. Selamet, gnosisin kaçınılmaz sonucudur. Bilme, belleğini yitirenin sonradan edindiği bilgilerle kendini hatırlamasıyla eşdeğerlidir. Mürit kendini bir ışık parçası, yani tannsal yaratılışa sahip olarak kabul eder çünkü Tanrı ile ruhlar arasında tözsel özdeşlik söz konusudur. Bılgısızlık ruhla beden, ruhla maddenin karışımının sonucudur (Hindistan'da ve başka yerlerde MÖ V yüzyıldan itibaren egemen olan bir anlayış.) Ama Mani'ye göre, tüm gnosis ustaları için de geçerli olduğu üzere kurtarıcı gnosıs kozmosun gizli (veya unutulmuş) tarihinin bilgisini de içeriyordu. Mürit, evrenin kökenini, insanın yaratılış nedenini, Karanlık'lar Prensi'nin kullandığı yöntemleri ve Işığın Babası'nın geliştirdiği karşı yöntemleri bildiği için selamete erebiliyordu. Bazı kozmik görüngülerin, öncelikle de ayın nallerinin "ılımı açıklaması" o çağda yaşayanları çok etkiliyordu. Nitekim Mani'nin geliştirdiği büyük kozmogoni

⁶¹ Pelliot'un çevirdiği JJA, 1913, s. 110 vd., bir Turfan metnine göre "dine girmek" isteyen mutlak ayni nitelikte iki ilke, ışık ve karanlık bulunduğunu ve uç an dünyanın henüz o'na-ya başlamadığı, ve ışığın karanlıktan ayni olduğu evvelki an karanlıklar ışık bölgesine saldırdıktan sonra ortaya çıkan ara dönem, yani orta an ve nihayet bu iki ilkenin yeniden ayrılacağı zaman başlayacak olan son an

ve eskatoloji mitinde, Doğa ve Hayat önemli bir rol oynar. Ruhun dramı, evrensel yaşamın morfolojisine ve kaderine yansıtılır.

233. Büyük Mit Tanrısal Ruhun Düşüşü ve Kurtuluşu— Başlangıçta “evvelki zaman”da, iki “yaradılış” veya “töz,” Işık ve Karanlık, ıy ve kötü bir sınırla ayrılmış halde bir arada varo.ur. Kuzeyde “Yücelik Babası” (Hıristiyanların Tanrı Baba sıyla ve İran’da da Zurvan’la özdeşleştirilir) güneyde ise “Karanlıklar Prensi” (Ehriemen veya Hıristiyanlara göre Şeytan, egemendir. Ama maddenin “düzensiz hareketi” Karanlıklar Prensi’nı krallığının üst sınırına doğru sıkıştırır. Göz kamaştırıcı Işığı görünce, ıy onu ele geçirme arzusuyla tutuşur. O zaman Baba, düşman, kend. başına puskürmeye karar verir. “Hayatın Anası”nı “çağırır.” başka bir deyişle kendi benliğinden bir hipostaz tasarımılar, Hayatın Anası da yeni bir hipostaz tasarımılar. “İlk İnsan” (mitin İranlı zduşüm.lerinde Ahura Mazda) İlk İnsan, aslında “ruhu”nu, beş ışıktan yapılmış “zırt”ını oluşturan beş oğluyla birlikte sınıra iner. Karanlığın karşısına dikilir ama yenilir ve demonlar (Arkfontlar) beş oğlunu yer. Bu bozgun kozmik “karışım”ın da başlangıcıdır, ama aynı zamanda Tanrı’nın nihai zaferini de sağlar, çünkü karanlık (madde) şimdi bir ışık parçasına, yani tanrısal ruhun bir parçasına sahiptir ve Baba o parçanın kurtuluşunu hazırlarken aynı zamanda karanlığa karşı nihai zaferini de düzenlemektedir.

Baba, ikinci bir yaratma eylemine girişerek, Yaşayan Ruh’u “çağırır”, o da karanlığa doğru inip Ezeli İnsan’ın elinden tutar⁶² ve onu gökteki vatanına, Işıklar Cenneti’ne doğru çıkarır. Yaşayan Ruh, demon Arkfontları yere sererek onların denlerinden gökleri, kemiklerinden dağları, etlerinden ve dışkılarından toprağı yaratır (Burada, Tiamat, Ymır, Puruşa tip. bir ezeli devin veya canavarın kurban edilmesi yoluyla yaratmayı konu alan eski mitte karşılaşırız). Ayrıca karanlıkla temasın fazla zarar vermediği, ışık parçalarından güneş, ay ve yıldızları yaratarak ışığın ilk kurtuluşunu gerçekleştirir.

Son olarak, Baba son bir çağrı yapar ve türüm yoluyla “Üçüncü Elçi”yi yaratır. Üçüncü Elçi kozmosu, h.a.a tutsak ışık parçacıklarını toplayacak ve nihayetinde kurtaracak bir makine gibi düzenler. Ayın ilk onbeş gününde parçacıklar dolunay olan aya kadar yükselir. İkinci onbeş günde ışık aydan güneşe ve en sonunda da gökteki vatanına aktarılır. Ama gende demonların yuttuğu ışık parçacıkları kalmıştır. O zaman elçi, erkek demonlara göz kamaştırıcı çıplak bir bakire kılığında görünür. Dış demonlar ise ona çıplak ve güzel bir genç adam olarak görür. (Göksel elçinin erdişi

⁶² Tokalaşmak, tam bir Maniheizt ritüel haline gelecektir.

doğasının uğursuz, "şeytani" yorumu) Arzuyla yamp tutuşan erkek Arkhontlar tohumlarını ve onlarla birlikte yuttukları ışığı saçarak Topraka düşen tohumlar her türlü bitkinin doğmasına sağlar. Genç adam, görür görmez hamile kalan dışı demonların doğurdıkları ucubeler ise topraka atılınca ağaçların tomurcuklarını yerler, böylece onların içindeki ışığı özamsenler

"Tensel İstekler" biçiminde kişileşen madde, Üçüncü Elçinin izlediği taktığın tehlike çanları ça dığını fark eder ve henüz tutsak durumdaki sık parçacıklarının çevresinde daha güvenli bir zindan yaratmaya karar verir. Bir erkek diğeri dışı iki demon, ışığın tamamını yatabilmek için, ucubelerin hepsini yer ve sonra da çiftleşirler. Âdem ve Havva böyle dünyaya gelir. Henri Charles Puech'in yazdığı gibi, "demek ki bizim soyumuz, bir dizi iğrenç yamyamlık ve cinsellik eylemi sonucunda doğmuştur. Hâlâ da bu şeytani kökenin damgalarını taşımaktadır. Arkhontların hayvansal biçimi olan beden, insanı çftleşmeye ve üremeye yani maddenin yaptığı plan uyarınca, her kuşağın bedenden bedene taşıdığı, kaptan kaba aktardığı ışıklı ruhu sonsuza dek esir olarak tutmaya iten *libido*, arzu" (a.g.y., s. 81)

Ama artık en çok ışık Âdem'de toplanmış için, o ve soyu kurtuluşun başlıca amacı haline gelir. Eskatolojik senaryo ymelenir. Nasıl Yaşayan Ruh, Ezeli İnsanı kurtarmışsa, alçaltılmış, bilgisiz Âdem de, Ahura Mazda veya "Işık İsa" ile özdeşleştirilen Kurtarıcı "Tanrı'nın Oğlu" tarafından uyandırılır. Kurtarıcı Aklin ("Nous tanrısı," "Nous") bedenlenmiş hali, Âdem'in içindeki kendi ruhunu, yolunu şaşırtıp karanlık içinde zincirlenmiş ruhunu kurtarmaya gelir (Puech, s. 82). Diğer gnosıs sistemlerinde de olduğu gibi, kurtuluşun üç evresi vardır. Uyanma, kurtarıcı bilginin vahyedilmesi ve *anamnēsis* (edinilen bilgilerle kimliğini hatırlama). "Âdem kendini inceledi ve kim olduğunu bildi." "Yeniden akıllanan kutlu kışının ruhu dirildi."⁶³

Bu soteriyolojik senaryo o zamanki ve gelecekteki tüm gnosıs yoluyla kurtuluşların örneği olur. Dünyanın sonuna dek, ışığın yanı tanrısı, ruhun bir bölümü, dünya zindanının duvarları içinde, insanların ve hayvanların bedenyle tüm bitki türlerinde kapalı kalmış diğer bölümü "uyandırmaya" dolayısıyla kurtarmaya çalışacaktır. Acı çeken İsa'nın, İesus Patibilis'in çarmıhı için de büyük oranda tanrısal ruh barındıran ağaçlar kullanılır. Maniheizt Faustus'un ifade ettiği gibi, "Her ağaca asılan İsa, insanların hayatı ve Selametidir."⁶⁴ Dünyanın sürmesi taninsel

⁶³ Theodoros bar Konar; Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* içinde, I s. 47. Turfan belge parçası. S. 9, Henning tarafından yayınlanmış ve Puech tarafından çevrilmiştir. s. 82.

⁶⁴ Aziz Augustinus'un naklettiği deyiş. *Contra Faustum*. XX, 2.

İsa'nın haça gerilmesinin ve can çekişmesinin uzamasına neden olmaktadır. Gerçi ışık parçacıkları yani mutlu olülerin ruhları ay ve güneş "çanakları" tarafından sürekli gök cennetine taşınmaktadır. Ama diğer yandan, Mani'nin gösterdiği yolu izlemeyen, yani üremekten uzak durmayan herkes nihai kurtuluşu geciktirmektedir, çünkü, madem ki ışık sperimde yoğunlaşmıştır, o halde dünyaya gelen her çocuk bir tansal parçanın tutsaklığını uzatmaktan başka bir işe yaramaz.

Mani, "Üçüncü Zaman"ı eskatolojik sonu betimlerken, tüm Batı Asya'da ve Helenistik dünyada iyi bilinen kıyamet imgeleminden yararlanır. Dram, bir dizi korkunç sınaıyla (Maniheistler buna "Buyuk Savaş" adını verir) başlar, onu Adalet Kilisesi'nin zafarı ve Son Yargı izler. ruhlar Mesih'in mahkemesinde (*bēma*) yargılanır. Kısa bir egemenliğin ardından Mesih, Seçilmişler ve iyiliğin tüm kişileşmiş halleri göğe yukselecektir. Tutuşan ve 1468 yıl sürecek bir yangınla arınan dünya yok olacaktır. Son ışık parçacıkları da bu "heykel"ın içinde toplanıp göğe çıkacaktır.⁶⁵ Madde, tüm kişileşmiş halleri, demonları ve kurbanları, lanetleriyle birlikte bir tür "top" (*bōlos*) içine hapsedilecek ve dev bir acıuruma atılıp üzeri bir kayayla kapatılacaktır. Bu kez ırk Töz arasındaki ayrılık kesin olacak çünkü Karanlık bir daha asla ışık krallığını istila edemeyecektir.

234. *Mysterium tremendum* Olarak Mutlak Dualizm— Bu gorkemli mitolojide, İran tinselliğinin ve Helenistik gnosısın ana izlekleri fark edilmektedir. Mani, insanın düşmesinin, günahkârlığının nedenlerini, düşüşün ve tansal ruhun madde içindeki tutsaklığının farklı bölümlerini yeniden anlatarak, sayısız ayrıntıyla "açıklar." Örneğin Hint gnosıslerindeki (Sāmkhya-Yoga ve Budizm) boşluklar, natta suskunlukla karşılaştırıldığında Maniheist teoloji, kozmogoni ve antropogoni anlatıları "kokenler"e ilişkin her sorunun yanıtını verir gibi gözükmektedir. Maniheistlerin kendi öğretilerini niye daha "gerçek," yani diğerlerinden daha "ilm." kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu öğreti gerçekliğin bürününü bir neden-sonuç zinciri içinde açıklıyordu. Gerçeği söylemek gerekirse, Manheizm ile eski ve yeni bilimsel maddecilik arasında belli bir benzerlik vardır. Her ikisine göre de, dünya hayat ve insan bir rastlantının sonuçlarıdır. İlk ilke arasındaki çatışma bile bir kaza sonucunda patlak vermişti. Lycopolis İskender maddenin "düzensiz hareketi" adını verdiği olgu nedeniyle, Karanlıklar Prensi kendini ışığın yanı başında bulmuştu. Yukarıda gördüğümüz gib., dünyanın oluşumundan insanın ortaya çıkışına kadar

⁶⁵ Bununla birlikte bazı Maniheist okullara göre, tüm ışık parçacıkları kurtarılamayacak, başka bir deyişle belli sayıda ruh sonsuza dek Madde'nin tutsağı olarak kalacaktır.

tüm "yaratılışlar," dramın kahramanlarının birinin ya da diğennin savunma davranışlarından başka bir şey değildir

Akozmuk bir felsefenin veya gnosisin, Mani'nin sistemin, şekillendiren trajik kötümserliğe enştüğüne çok ender rastlanır. Dünya (kozmogoni *eylemu* tanrısal bir Varlığın gerçekleştirilmesine karşın) şeytani bir tozden, Arkhontların bedenlerinden yaratılmıştır. İnsan, en uksının verici bedenler içindeki şeytani güçlerin eseridir. Daha trajik ve insanı daha aşağılayıcı bir başka antropogoni muti yoktur herhalde (Burada da çağdaş bilimle benzeşmeler fark ediliyor. Örneğin Freud'a göre yamyamlık ve ensestini insanı mevcut haline getirmedeki katkıları büyüktür)

İnsan varoluşu tıpkı evrensel yaşam gib., tanrısal bir bozgunun lekesinden başka bir şey değildir. Gerçekten de eğer Ezeli insan ışın en başında savaşı kazan saydı, ne kozmos, ne hayat ne de insan var olacaktı. Kozmogoni, kend. Benliğinden bir parçayı kurtarmak için Tanrı'nın umutsuz bir davranışdır aynı şekilde insanın yaratılışı da Madde'nin ışık parçacıklarını tutsak etmeye devam edebilmek için sergilediği umutsuz bir davranıştır. İnsan iğrenç kökenine karşın, dramın merkezi ve amacı olur, çünkü içinde bir parça tanrısal ruh taşımaktadır⁶⁶. Yine de bir yanlış anlamama söz konusudur, çünkü Tanrı insan'la insan olduğu için değil tanrısal kökenli olan ve insan türü ortaya çıkmadan önce de var olan ruhla ılgılıdır. Kısacası Tanrı'nın hep kendini kurtarmak için gösterdiği bir çaba söz konusudur bu durumda da bir "kurtarılmış Kurtarıcı"dan söz edilebilir. Zaten tanrının etkin olduğu tek an da budur, çünkü genelde gürışkenlik ve *eylem* Karanlıklar Prensi'nden gelmektedir. Maniheizt kü. hyatı, özellikle de ruhun düşüşünü ve sıkıntılarını betimleyen ıah. hleri bu kadar dokunaklı kılan da budur. Maniheizt mezmurlarının bazıları büyük bir güzelliğe sahiptir ve İesus Patibilis, insan merhametinin en duygulandırıcı yaratımlarından biridir.

Beden şeytani bir yaratılışa sahip olduğuna göre, Mani en azından "Seçilmişler"ın⁶⁷ çok katı çile kurallarına uymasını buyurur ama intınarı yasaklar. Öncü. ler -iki ilke ve Kötülüğün ezeli saldıns.- bir kez kabul edildikten sonra, tüm sistemin ayakları yere sağlamca basar. Tanrı'nın düşmanına ait olan şeylere, yani Doga, Hayat ve insan varoluşuna dinsel değer yüklenemez, *yüklenmemelidir*. "Gerçek din şeytani güçlerin yaptığı zındandan kaçmak ve dünyanın, hayatın, insanın nihai

⁶⁶ Çelişkiye bakın ki, bu tanrısal kuvvetin spermın içindedir. Man., Ruh, Işık, *semen virile* (suyu.) arasındaki özdeşliğe ilişkin arkaik Hint-İran düşüncesini kullanmaktadır.

⁶⁷ Diğer Gnostik mezhepler gibi, Maniheizm de müminlerikiye ayırır. Dinleyiciler veya Dine Girmeye Hazırlananlar adı verilen bir alt sınıf ve "Seçilmişler" denen seçkinler.

yok oluşuna hizmet etmek demektir. Gnosisle elde edilen "aydınlanma" selamet için yeterlidir, çünkü mumun, dünyadan koparan belı bir davranış biçimi geliştirir. Bazı simgesel hareketler (barış öpücüğü, kardeşçe selamlaşma, tokalaşma), dualar ve ilahiler dışında ritüeller gereksizdir. Başlıca bayram olan Bema, Mani'nin çektiği çilenin anısına yapılmakla birlikte, Havarî'nin "kursü'sünü, (bēma) yani kurtarıcı gnosıs öğretisini yüceltir.

Gerçekten de Maniheistlerin asıl dinsel etkinliğini, vaaz, "öğreti" oluşturur. III., ama asıl IV. yüzyılda tüm Avrupa, Kuzey Afrika, Anado u'daki Maniheist masyonerlerin sayısı çoğalı. V. yüzyılda belli bir geneme görür ve VI. yüzyılda Maniheizm Avrupa'da kaybolmak üzeredir, ama bazı merkezlerde (örneğin VIII. yüzyılda Afrika'da) hâlâ ayaktaadır. Ayrıca V. yüzyılda, Sasani İmparatorluğu'nda, Mazdek hareketinin esin kaynağını oluşturur ve Ermenistan'da VII. yüzyılda ortaya çıkan Pavlusçulara, X. yüzyılda Bulgaristan'da beliren Bogomilcılık muhtemelen bazı Maniheist izlekleri yeniden ele alıp kullanmıştır (krş. c. III, Diğer yandan, VII. yüzyılın sonundan itibaren, yeni ve güçlü bir itki Mani'nin inançlarını Orta Asya ve Çin'e taşıır. buralarda Maniheizm XIV. yüzyıla dek yaşayacaktır.⁶⁸ Maniheist kozmolojik düşüncelerin, Hindistan ve Tibet'te dolaylı ya da dolaysız bir etki yaptığını da ekleyelim (c. III, bō. XXXVI). Üstelik belli bir "Maniheist eğilim," Avrupa maneviyatının hâlâ ayrılmaz bir parçasıdır.

Vaaz edilen inançların kazandığı tüm bu başarılar, Maniheizmin tam bir sapkın akım örneği olarak görüldüğü ve yalnızca Hıristiyanlar, Maguslar, Yahudiler ve Musلمانlar değil, Sâbililer gibi Gnostikler ve örneğin Plotinos gibi filozoflar tarafından da şiddetle eleştirildiği gerçeğini gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır.

⁶⁸ Uygur Kağanının 763'te kabul ettiğı Maniheizm, tüm Uygur İmparatorluğu'nda 840'ta Kırgızlar tarafından yıkılmaya kadar devlet dını olur. Çin'de VII. yüzyılda Maniheist "tapınaklar" dikilir ve "Işık Dini," Taoculuk ve Budizm tarafından marjinalleştirilse de, XIV. yüzyıla dek etkinliğini korur (Puech s. 64-67 ve dipnot 257).

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 225. Doğu tapımlarının Roma'ya ve Roma İmparatorluğu'na girişi üzerine, bkz. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. baskı (Paris, 1929) A. D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933, yeni baskı, 1961), s. 66 vd., 99 vd., 122 vd. ayrıca Krş. § 205-208'deki kaynakçalar

Sibylla Kitapları üzerine, bkz. § 165'te belirtilen kaynakça ve A. Peretti, *La Sibylla babilonense nella propaganda ellenistica* (Floransa, 1942) A. Kurfess, *Die Sibyllinische Weissagungen* (Münih, 1951), V. Nikiprowetzki, *La Tradition Sibylline* (Paris-Lahey, 1970) özellikle b6 VI. öğreti, s. 71 vd. John J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (Missoula, Montana, 1974) Hellenistik dünyada Büyük Yıl öğretisi s. 101 vd. Kiyamet kitapları külliyatı ve Hikmet okullarıyla ilişkileri konusunda, bkz. § 202-204'te kayıtlı kaynakça, şunları ekleyin J. Z. Smith, "Wisdom and Apocalyptic," *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren* içinde (Missoula, 1975), s. 131-156 John J. Collins, "Cosmos and Salvation, Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age," *HR* 17, 1977 s. 121-142

IV Eklög hakkında bkz. Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Berlin, 1924), J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e Eglogue* (Paris, 1930, genişletilmiş yeni baskı, 1943) Henri Jeanmaire, *La Sibylline et le retour de l'âge d'or* (Paris, 1939)

Roma'nın yazgısı hakkındaki iki mit, Jean Hubaux, *Les grands mythes de Rome* (Paris, 1945) ve M. Enade, *Le mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 157 ve devamında incelenmiştir

Pax Augusta hakkında, bkz. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Oxford-New York, 1940, düzeltilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, 1944) s. 1-26.

Augustus'un dinsel reformları hakkında, bkz. Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938), s. 321-410 aynı yazar, *La religion romaine antique* (Fr. çev., 1955), s. 223 vd.

§ 226. İmparatorluk çağı hakkında mükemmel bir sentez eseri için Robert M. Grant, *Augustus to Constantine: The Thrust of the Christian Movement into the Roman World* (New York, 1970)

Hükümdar tapımı üzerine, bkz. § 205'teki kaynakça

Kilise ile İmparatorluk arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935) G. Kittel, *Christus und Imperator* (Stuttgart-Berlin, 1939), F. Stauffer, *Christus und die Cäsaren*, 2. baskı (Hamburg, 1952), J. M. Hornus, *Évangile et Labyrinthe: Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état de la guerre et de la violence* (Genève, 1960)

Hristiyanlık ile klasik gelenek arasındaki çatışma üzerine, iyi sentez çalışmaları C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (2. baskı, 1944) ve H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966) Ayrıca bkz. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1962), J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (Paris, 1956) Pierre Labrousse'un *La réaction païenne* adlı eseri (5. baskı, Paris, 1942) hâlâ çok yararlıdır

Hristiyanlığa geçiş konusunda, bkz. A. D. Nock, *Conversion*, s. 187 vd. 297 vd. kaynaklar ve kaynakça. Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris,

1949., A. Tuck, *Evangelisation et catéchèse aux deux premiers siècles* (Paris, 1962) Pau. Albin *Le problème de la "conversion" Etude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris, 1963)

Hristiyanlığın yayılması üzerine A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten*, 4. baskı (Leipzig, 1924) hâlâ vazgeçilmez bir eserdir, ayrıca bkz. R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission* (Zürh, 1946); Jean Danielou ve Henn. Marrou *Nouvelle histoire de l'Eglise I des origines à Grégoire le Grand* (1963), s. 112-340

Hristiyanlar üzerindeki baskılar konusunda, bkz. P. Allard *Histoire des persécutions*, 5 c. (3 baskı Paris, 1903-1908) oldukça eskimiş ama yararlı bir eser, H. C. Babut *L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien* (Paris, 1916.), H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain* (Brüksel, 1951, genişletilmiş 2. baskı 1964), J. Moreau, *Les persécutions du Christianisme dans l'Empire romain* (1956, mükemmel bir sentez çalışması), W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965) G. E. M. de Ste Croix "Why were the Early Christians persecuted?" *Past and Present*, 26, 1961, s. 6-31. Ayrıca kırs. N. H. Baynes "The Great Persecution," *Cambridge Ancient History*, XII, 1939 s. 646-677, G. E. M. de Ste Croix, "Aspects of the Great Persecution," *Harvard Theological Review*, 47, 1954, s. 75-113.

En önemli din savunucusu yazarlar şunlardır: To Autolykus başlıklı yazıyı kaleme alan Antakyalı Theophilus (180'e doğru), Sanyel. Tatianos (165'e doğru), Tertullianus (*Apologeticum* 197'de yazıldı) Minucius Felix (Octavianus'un yazarı) ve özellikle de Şehit Iustinus

Din savunucusu yazarlar hakkında, bkz. M. Pellegino, *Gli Apologetici del II secolo* 2 baskı (Brescia, 1943); aynı yazar, *Studi sull'antica Apologetica* (Roma, 1947); E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Iena, 1923), W. H. Shotwell *The Exegesis of Justin* (Chicago, 1955) P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (1964).

Havarilerin yaptıklarının ve söylediklerinin sözlü nakillen üzerine çok geniş kütüphane için den şunları sayalım: R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (Londra, 1963); M. Pellegino, *La tradizione nel Cristianesimo antico* (Tonno, 1963) Katolik bakış açısı için A. Deneppe vd., *Der Traditionsbegriff* (Münster, 1947), ve Yves Congar, *La tradition et les traditions* (Paris, 1960) Protestan teolojinin tavrı için O. Cullmann, *La Tradition* (Neuchâtel-Paris, 1953.), F. Flessenmann-Van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen, 1954) ve G. G. Blum, *Tradition and Sukzession Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlin, 1963), ayrıca kırs. A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londra, 1953 ang. lisan tavrı)

Kısa süre önce Georg Kummel *Yeni Ahit araştırmalarının tarihini Das Neue Testament Geschichte der Erforschung of Investigation* adlı eserinde (1970, İng. çev. *The New Testament The History of Investigation of its Problems*, Nashville-New York, 1972, zengin kaynakça, s. 407-465) yeniden çizdi. Kısa bir sunum için bkz. R. M. Grant, *The Formation of the New Testament* (New York ve Evanston, 1963) Ayrıca bkz. A. Riesenfeld *The Gospel Tradition and His Beginnings* (Londra, 1957) ve § 221 ve devamında belirtilen kaynakçalar

§ 227 Yasacı Yahudilikteki ve Yahudi mezheplerdeki, Esseniler, Samitler ve Fenislerdeki, batınlık (= öğret. ve gizli ritüeller) üzerine kaynaklar Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass., 1973), s. 197-199'da belirtilmiştir (bu eser hatırı sayılır belge kulhiyatıyla değerlidir, ama yazarın den sürdüğü sav -İsa'nın gerçekleştirdiği erginleyici ritüelindeki vaftiz ve bu gizli geleneği sah-piennen "Yasa" dışı aygınamalar- metin yorumcuları tarafından genellikle reddedilmiştir) Bkz. a.g.y., s. 199 vd. İsa'nın gizli öğretisi üzerine kaynakların çözüm emesi.

Yahudi batınlığı üzerine, bkz. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York 1966); aynı yazar, "Jaldabaoth Reconsidered," *Mélanges H. C. Puech*, s. 405-421, Jean Daniélou, *Theologie du judeo-christianisme* (Paris, 1957), s. 121 vd. Ayrıca bkz. Morton Smith, "Observations on Hekhalot Rabbot," *Biblical and Other Studies* içinde, yay. haz. A. Altmann (Cambridge Mass., 1963), s. 142-160, James M. Robinson (ed.) *Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts* (Berkeley, 1975)

Peder Jean Daniélou, "Les traditions secrètes des Apôtres" başlıklı makalesinde (*Eranos-Jahrbuch*, 31, 1962 s. 199-215), Hristiyan batınlığının kaynaklarını incelemiştir. Bu yazara göre, "Havariilerin batını gelenekleri, Havariler zamanında var olan ve çok beşirli bir alanı, göksel dünyanın sırtlarını kapsayan bir Yahudi batınlığının Hristiyanlık içindeki devamıdır" (a.g.y., s. 211) Ayrıca bkz. G. Quispel, "Gnosis and the New Sayings of Jesus," *Eranos-Jahrbuch*, 38, 1969, s. 261-295

Hristiyan gnosis hakkında, bkz. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul* (Louvain, 1949), Stanislas Lyonnet, "Saint Paul et le gnosticisme. L'Épître aux Colossiens," *Origini dello Gnosticismo* içinde, s. 531-538, H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950), aynı yazar, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tübingen, 1956), H. B. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeinde tradition bei Ignatius von Antiochien* (Göttersloh, 1940) Ayrıca bkz. M. Simonetti, *Iesi gnosiści cristiani* (Bari, 1970) ve § 221'deki kaynakça

§ 228. Gnosis ve Gnostisizm üzerine araştırmalar son 40 yılda önemli ilerlemeler kaydetmiştir, bununla birlikte "Gnostisizm" adıyla ifade edilen akımın kökenleri sorunu henüz çözülmemiştir. Adolf Harnack'a göre, MS II yüzyılda görüldüğü şekhyle- Gnostisizm, Hristiyanlık içinde köklü bir Hellenleşmeyi temsil eder ("eine akute Hellenisierung des Christentum"). Gnostisizmi, Yunan felsefesinin etkisiyle, Hristiyan öğretisinin bozulmasının bir ürünü olan şeytani bir sapkınlık diye gören Hristiyan teologların da -ilk sırada Lyon'lu İrenaeus ve Romalı Hippolytos- savı buydu. Ama hâlâ temel kaynak niteliğini koruyan *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907) adlı eserde, Wilhelm Bousset bunun tam karşısı bir açıklama önerir. Tamamen Gnostik izlekleri (dualizm, Kurtancı kavramı, ruhun esirine içinde göge yükselişi) karşılaşmanın bir bakış açısından çözümleyerek, onların İran kökenli olduğunu bulur. Demek ki Gnostisizm Bousset'ye göre, Hristiyanlık öncesine ait ve Hristiyanlığı da kapsamış bir görüngüdür. R. Reitzenstein yaptığı birçok çalışmayla bu varsayımı geliştirir ve kesinleştirir. Bu çalışmaların en önemlisi *Das iranische Erlösungsmysterium*'dür (Leipzig, 1921). Reitzenstein, en beşirgin ifadesi Toma'nın İşleri'ndeki İnci İlahisi'nde bulunan, İran kaynaklı "kurtarılmış Kurtancı" matnini yeniden oluşturur (krş. § 230). Gnostisizm İran kökenli olduğu

görüşü bazı şarkiyatçıar ve din tarihçilerince eleştirilirken G. Widengren tarafından kabul edilmiş, düzeltilmiş ve son hali verilen şır bkz. özellikle "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions" başlıklı makalesi (*Le origin, dello Gnosticismo, Colloquio di Messina* içinde Leiden 1967, s. 28-60) İsveçli bilim bu makalede daha yakın tarihl. başka varsayımları da incelemektedir

Hans Jonas'ın *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* adlı eseri (Boston 1958, genişletilmiş baskı 1963) "gnosis görüngüsü"nün çok kapsamlı felsefi çözümlemesi açısından temel bir kaynaktır. Jonas, H. Leisegang'ın ve Simone Petrement'in ardından, Gnostisizmi inceleyen ilk felsefe tarihçisidir ama Leisegang'ın *La Gnose'u* (Leipzig, 1924, 3 baskı, 1941, Fr. çev. 1951) özellikle uzun metin alıntılar açısından yararlıdır. Simone Petrement'in eserinin başlığı şöyledir: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Paris, 1947). Gnostik hareketin başlangıcı hakkında, Jonas ıki farklı kültürel çevrenin ürünü olan iki ayrı gnosis türü ayırt etmektedir. Suriye-Mısır ve İran (bu varsayım Widengren tarafından eleştirilmiştir a.g.y., s. 38 vd)

Robert M. Grant'ın *Gnosticism and Early Christianity* adlı kitabı (New York, 1959), konuya mükemmel bir giriş oluşturmaktadır. bazı Gnostik sistemlere ilişkin çok yerinde çözümlemeleri açısından değerlidir. Grant, Gnostisizmin ortaya çıkışı 70lerdeki felaketin ardından Yahudi kıyamet düşüncesinin içine düştüğü krize bağlamaktadır. Başka yazarların yanı sıra Peder Jean Daniélou tarafından da kabul gören bu varsayım, Jacob Neusner, "Judaism in Late Antiquity" (*Judaism*, 15, 1966, s. 230-240), s. 236 ve devamında eleştirilmiştir

Giles Quisppe'e göre Gnosis evrensel bir dindir (krş. *Gnosis als Weltreligion*, Züh. 1951), ama II. yüzyılın farklı Gnostik sistemleri Yahudi ve Yahudi-Hıristiyan kıyamet spekülasyonlarından türemiştir (krş. *Gnostic Studies*, I-II, Leiden, 1973'te derlenmiş incelemeler). Henri Charles Puech'in gnosis tarihine ve görüngübilimine 1934'ten beri çeşitli bilim dergilerinde ve *L'Annuaire du Collège de France'ta* yayımlanan çalışmalarına yaptığı önemli katkılar, kısa süre önce şu başlıkla yeniden basılmıştır: *En quête de la Gnose I. La Gnose et le Temps, II. Sur l'Evangile selon Thomas* (Paris, 1978). Bu eserde yer alan Plotinus, Gnosis görüngübilimi ve Gnosis/Zaman üzerine incelemeleri ayrıca belirtmekte yarar var (I, s. 55-116, 185-214, 215-270)

R. McL. Wilson. *The Gnostic Problem* da (Londra 1958) iyi bir gözden geçirme çalışması yapmıştır. yazar özellikle farklı gnosis okullarında bulunan Yahudi ve Hıristiyan unsurlarını çözümlemiştir, ayrıca krş. Messina Kollokyumu na sunduğu tebliğ "Gnosis, gnosticism and the New Testament" (*Le Origini dello Gnosticismo*, s. 511-527)

Gnostisizmin kökenleri üzerine uluslararası kollokyuma katılanlar, gnosis ve Gnostisizm terimlerinin anlam sınırlarının iyi çizilmesini önermiştir. "Gnostisizm" "herkesin bu şekilde adlandırılmakta görüş birliğine vardığı MS II. yüzyıla ait belirli sistemler grubunu ifade etmektedir." Buna karşılık "gnosis" ise "tanrısal gizler hakkında yalnızca bir seçkinler grubunun erişebileceği bilgi" anlamına gelmektedir (*Origini dello Gnosticismo*, s. XXIII, Messina Kollokyumu sayesinde, Gnostisizmin "kökenleri" üzerine varsayımların sayısı ve çeşitliliği bir kez daha doğrulanabilmektedir. Ugo Bianchi "Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme" adlı incelemesinde (*Origini*, s. 716-746) Gnostik izleklerin morfolojik bir taslağını çıkarmış, bu

arada onların coğrafi dağılımını ve olası tarihsel bağlanılarını da çözümlenmiştir. Ayrıca bkz aynı yazar, "Le problème des origines du gnosticisme" (a.g.y s 1-27)

Messina Kollokyumu'na sunulan çok sayıda tebliğ içinde, şunları sayalım H. Jonas "Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical", *Origins*, s. 90-108), A. Bausani, "Lecture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi" (s. 251-264), G. Gnoli "La gnosi iranica. Per una impostazione del problema" (s. 281-290 yazar özellikle Maniheizm. incelemektedir), R. Grahay, "Elements d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique" (s. 323-330), M. Simon, "Elements gnostiques chez Philon" (s. 359-376), H. Ringgren, "Qumran and gnosticism" (s. 379-388), H. J. Schoeps "Judenchristentum und Gnosis" (s. 528-537), G. Quispel, "Makarius und das Lied von der Perle" (s. 625-644)

Plotinos ve Gnosis hakkında, bkz H.-C. Puech'in *En quête de la Gnose* isimli incelemesi, I s. 55-116, Platoncu dualizmle (özellikle Plotinos'un yorumundaki) Gnostik dualizm arasındaki ilişkiler üzerine bkz F. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge 1963), s. 24 vd. 83 vd.

Yukarı Mısırdaki Nag Hammadi'de bir kûpün içinde Gnostik yazmalar bulunması ve bunların ele geçirilmesi, çözülmesi ve yayımlanmasının oldukça hareketli öyküsü, Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khenoboskion* (Paris, 1958), s. 133 vd. ve bilinmeyen ayrıntılar da eklenerek, John Dart, *The Laughing Savior*'da (New York, 1976) anlatılmıştır. Ayrıca bkz James R. Robinson, "The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly," *Religious Studies Review*, 3, 1977, s. 17-30. Metinlerin eksiksiz baskısı, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* 1976'da tamamlanmıştır. Bazı metinlerin, çeviriler ve yorumlarla birlikte eleştirel yayımları 1956'dan beri aşama aşama sürdürülmüştür, ama tek eksiksiz çeviri (ne yazık ki notsuz ve yorumsızdır) James M. Robinson'un yönetiminde çıkmıştır. *The Nag Hammadi Library* (New York, 1977)

Nag Hammadi'de bulunan kitaplık sayısız çalışma yapılmasına yol açmıştır. Bkz David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969* (Leiden, 1971) ve *Novum Testamentum* dergisinde yapılan yıllık güncellemeler. Yeni yayınların –eleştirel baskılar, çeviriler ve metinlerin tarihleriyle yorumlarına katkıları– çok bilgece bir çözümlemesi için, bkz Carsten Colpe "Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi," *Janrbuch für Antike und Christentum*, 16, 1973, s. 106-126, 17, 1974, s. 109-125, 18, 1975, s. 144-165, 19, 1976, s. 120-138.

Yeni metinlerin çözümlenmesine ve yorumuna yönelik çalışmaların içinde şunları sayalım. W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings* (Naperville, 1960) Alexander Böhlig, *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968), s. 80-111, 119-161, *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* (yay. haz. Martin Krause, Leiden, 1972), M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi* (II, 5), Paris, 1974. Ayrıca bkz Henri-Charles Puech'in *En quête de la Gnose* eserinin ikinci cildinde, *Sur l'Évangile selon Thomas*'da derlenmiş incelemeleri (Paris 1978). Aynı ciltte (s. 11-32) Toma İncili'nin çevirisi de bulunmaktadır (ilk kez eleştirel notlar ve yorumla birlikte 1959'da yayımlanmıştır). Geniş ölçüde notlanmış bir diğer çeviri Jean Doresse, *L'Évangile selon Thomas ou les Paroles Secrètes de Jésus* içinde (Paris, 1959) yer almaktadır. Ayrıca karşılaştırmalı J.-E. Ménard'in mükemmel yorumu

L'Evangile selon Thomas (Leiden, 1975) Bu önemli metin hakkında, ayrıca bkz Robert M. Grant, *The Secret Saying of Jesus* (New York, 1960) R. Mc L. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (Londra, 1960) B. Gartner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (Londra, 1961)

En çok tartışılmış ve birçok kez çevrilmiş metinlerden biri, Hakikat İncili'dir, kırs. W. W. Isenberg çeviris. R. M. Grant, *Gnosticism* s. 146-161 ve George W. MacRae çeviris., J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library* içinde s. 37-49

Philippe'in İncili = *Nag Hammadi Library* s. 131-151, çev. W. W. Isenberg) üzerine, bkz R. Mc L. Wilson, *The Gospel of Philip* (Londra, 1962) J.-E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe* (Paris, 1967)

Son onbes yılda çevrilmiş ve notlanmış birçok Gnostik metin antolojisi yayımlanmıştır. Şunları belirtelim Robert M. Grant *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York, 1961) Werner Foerster *Die Gnos., I II* (Zürh, 1969, 1971)

§ 229 Büyücn Siml'n üzerine bkz Grant *Gnosticism and Early Christianity*, s. 70-96 H. Leisegang, *La Gnose*, s. 48-80 L. Cerfaux, "Simon le magicien à Samarie" *Recherches de Science religieuse*, 27, 1937, s. 615 vd, L. H. Vincent, "Le culte d'Hélène à Samarie" *Revue Biblique*, 45, 1936, s. 221 vd H. Jonas *The Gnostic Religion*, s. 103-111, 346 (kaynakça)

Dr. Faust efsanesinin kökenleri konusunda kırs. E. M. Butler *The Myth of the Magus* (Cambridge, 1948), Giles Quisppe "Faust: Symbol of Western Man," *Eranos Jahrbuch* 35, 1966 s. 241-265, *Gnostic Studies II* (Leiden-Istanbul, 1973) s. 288-307'de yeniden basılmıştır

Markion'un *Antitezler* adlı eseri kaybolmuştur ama Tertullianus'un *Adversus Marcionem* adlı kitabı sayesinde özünü biliyoruz. Birçok ortodoks yazar Markioncu uğu çürütmüştür, İustinus, İrenaeus ve Korinthislu Dionysius'un adları sayılabilir

Adolph von Harnack'ın *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott* adlı eseri (Leipzig, 2. baskı, 1924), aşılamamıştır. Ayrıca bkz E. C. Backmann *Marcion and His Influence* (Londra, 1948), H. Leisegang *La Gnose* s. 185-191 Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 130-146 Grant, *agy*, s. 121 vd

Heterodoks Yahudi Hristiyanlık üzerine, bkz J. Daniélou, *Théologie du judéo-Christianisme* (Tournai, 1958), s. 68-98, Kerinthus hakkında, *agy* s. 80-81 Karpokrates hakkında bkz H. Leisegang, *La Gnose*, s. 176 vd, Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, s. 261-278 Basileides hakkında bkz Leisegang, *La Gnose*, s. 136-175, Wilson, *The Gnostic Problem*, s. 123 vd Grant *agy* s. 142 vd

Vaentinus ve okulu üzerine, bkz F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Paris, 1947), A. Orbe *Estudios valentinos*, I-IV (Roma, 1955-1961) aslında Gnostik ve Hristiyan teolojilerinin karşılaştırılabilir bir incelemesi söz konusudur. H. Jonas *The Gnostic Religion*, s. 174-205, ayrıca kırs. Hakikat İncili üzerine kaynakça. Valentinus okulundan yazılar arasında *De Resurrectione* (*Epistola ad Rheginum*) incelemesine değinmekte yarar var, biz Malcom Lee Peel, *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on Resurrection* (Philadelphia, 1969) adlı eserdeki çeviri ve yorumu kullanıyoruz. Bu kısa metin (sekiz sayfadan kısa)

özellikle önemlidir, çünkü Nag Hammacı'daki bireysel eskatolojiye ayrılmış ilk Gnostik belgeyi oluşturmaktadır (örneğin kişinin ölümü ve ölüm sonrası varoluşu)

Valentinus, öğrencilerinin isimleri bilinen tek gnosis üstadıdır. Bu öğrencilerden biri olan Herakleon, Yuhanna Incili'yle ilgili ilk yorumu kaleme aldı. Origenes kendi yorumunu yazarak ona yanıtladı. Zaten Valentinus'un sistemi de bu öğrenciler geliştirdi, öyle ki Valentinus'un özgün öğretisinin ana hatlarını saptamak zordur. Valentinusçu teolojinin farklı ifadeleri hakkında, bkz. R. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* s. 134 vd.

Ahlak kurallarını dikkate almayan Gnostik mezhepler öncelikle de Phibionitler hakkında (örneğin Epiphanius, *Panarion*, 26-171 ve devamında betimlenmiştir), bkz. Stephen Benko, "The Libertine Gnostic Sect of Phibionites According to Epiphanius," *Vigilae Christianae*, 2, 1967, s. 103-119, Alfonso M. di Nola, *Parole Segrete di Gesù*, s. 80-90, Elade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (Chicago, 1976) s. 109 vd, 139-140.

Gnostik Sabîl mezhebi Irak'ın güneyindeki 13 000-14 000 müntlik bir cemaat içinde hâlâ yaşamaktadır. Mezhebin adı *mandâyê* ("Gnostikler") teriminden türemiştir. Elmizde onlarla ilgili çok sayıda eser bulunuyor. İlk *Ginzâ* ("hazine"), Yuhanna'nın kitabı. Bu eser, özellikle Lady E. S. Drower'in coşkusu ve enerjisi sayesinde ele geçirilmiş dualar ve diğer tapın metinlerinden oluşan bir yasa kitabıdır. Sabîlilerin gerek dinsel uygulamaları (önceki de vafat ve ölümler ayını), gerekse teolojisi İsa Mesih'in vaazından önceki, çok eski bir döneme uzanıyor olsa gerek. Ama mezhebin kökeni ve tarihi henüz yeterince bilinmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ortodoks Musevilğe karşıt ve hem Gnostik, hem de İran kökenli düşüncelerden çok etkilenmiş, sapkın bir Yahudi mezhebi söz konusudur. Kurt Rudolph'un yazdığı gibi: "Sarıye-Yahudi akınının vafatçı bir mezhep biçiminde örgütlenecek hayat ve dil açısından kapalı bir cemaate dönüşmüş bir koludur, bu mezhep artık kaybolmuş bir inancın çok değerli beşerlerini günümüze dek korumuştur."

Bu konuda hatırı sayılır bir kulliyat (metinler ve eleştirel incelemeler) bulunmaktadır. Bkz. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran* (Oxford, 1937, yen. baskı, Leiden, 1962). K. Rudolph, *Mandäische Quellen* (Die Gnosis içinde, yay. haz. W. Foerster II, Zürich, 1971) s. 171-418; aynı yazar, *Die Mandaer* I-II, (Göttingen, 1960-61); ayrıca bkz. aynı yazardan bir toplu sunum "La religion mandéenne," *Histoire des Religions* içinde (H.-C. Puech'in yönetiminde) II (Paris 1972), s. 498-522.

§ 230. İnci Lahisi uzun bir tartışmaya yol açmıştır. Mitin İran kökenli olduğunu özellikle R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), s. 72 vd. G. Widengren, "Der iranische Hintergrund der Gnosis" (*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4, 1952, s. 97-114), s. 105 vd. aynı yazar, *Religionsphänomenologie* (Berlin 1969), s. 506 ve devamında ileri sürülmüştür. Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 116 vd, Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma-Fribourg, 1959) s. 204 vd. Alfred Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin, 1959, H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, II, s. 118 vd, 231 ve devamında iyi çözümler bulunabilir. Ayrıca bkz. A. T. J. Klein, "The So Called

Hymn of the Pearl," *Vigilae Christianae*, 14, 1960 s. 154-164, G. Quispel, *Maharius, das Thoma-seangelium und das Lied von der Perle* (Leiden 1967)

Arkaik ve dogulu kültürlerde inci simgeseliğ. üzerine bkz. M. Eliade, *Images et Symboles*, s. 164-198, M. Mokri, "Les Symboles de la Perle," *JA* 1960 s. 463-48. Hristiyan teologlarda incinin Mesih ile özdeşleştirilmesi hakkında bkz. C. M. Edsman, *Le baptême de feu* (Leipzig Uppsala, 1940), s. 190 vd, Eliade, *Images et Symboles*, s. 195 vd

Matsyendranāth ve onun belleğini yitirmesi hakkındaki efsaneler bizim *Le Yoga* adlı kitabımızda (s. 308 vd) çözümlenmiştir, kaynaklara ilgili bilgiler bkz. a.g.y., s. 403 Sürgün, yabancı bir ülkede tutsaklık tutsağı uyandıran ve onu yola düşmeye çağıran haberciler izlettiğine Suhreverdî'nin bir nsaletinde de rastlanmaktadır *Recit de l'exil occidental* Bu eser Henry Corbin, *En Islam iranien*, II (1971), s. 270-294'te parnak bir biçimde çözümlenmiştir

"Kurtarılmış Kurtarıcı" mülü üzerine bkz. R. Reitzenstein ve G. Widengren'in daha yukarıda belirtilmiş eserleri, ayrıca krş. C. Colpe'ün yönelttiği eserler *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen 1961)

Tamamen Gnostiklere özgü imgeler ve simgeler üzerine bkz. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 48-99, G. Mac Rae, "Sleep and Awakening in Gnostic Texts" (*Origini del o Gnosticismo*, s. 496-510) H. C. Puech, *En quête de la Gnose I*, s. 1.6 vd Ayrıca bkz. M. Eliade *Aspects du mythe* (Paris, 1963), s. 142 vd

§ 231. Maniheizm incelemeleri tarihi. Avrupa'daki düşünce tarihinin önemli bir bölümünü oluşturur, yalnızca İsaak de Beausobre'un *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* adlı eserinin (2 cilt. Amsterdam, 1734-1739) ve Bayle'in *Dictionnaire*'indeki makalelerin yarattığı felsefi ilgiyi ve heyecanlı tartışmaları hatırlamak bile yeterli bir örnek verecektir bkz. J. Ries, "Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches," *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, s. 453-482, 35. 1959, s. 362-409, XX yüzyılda yayımlanmış çalışmalar hakkında, krş. H. S. Nyberg, "Forschungen über den Manichaeismus," *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 34, 1935, s. 70-9., Raoul Mansell, *L'eresia del male* (Napoli, 1963) s. 1-27 En iyi toplu anatum hâlâ H. C. Puech'in kitabıdır *Le Manichéisme Son fondateur sa doctrine* (Paris, 1949), dipnotlar (s. 98-195) mükemmel bir belge kuliyatı oluşturmaktadır Aynı yazar *Histoire des Religions*, II, 1972, s. 523-645'teki "Le Manichéisme" bölümünde yeni bir sentez çalışması sunmuştur Ayrıca bkz. G. Widengren *Mani und der Manichaeismus* (Urban-Bücher 57, Stuttgart 1962, biz alıntılan İngilizce çeviriden yapılmış *Mani and Manichaeism*, Londra ve New York, 1965) O. Kluge, *Manis Zeit und Leben* (Prag, 1962), François Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris 1974) Şu çalışmalardan da hââ yararları abılır A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments* (New York, 1932), A. H. Schaefer "Urforn and Fortbildungen des manichäischen Systems," *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25* (Leipzig, 1927), s. 63-157 U. Pestalozza, "Appunt. su la vita di Mani," (*Reale Istituto Lombardo di Lettere* Ser. II c. 67, 1934, s. 417-479 yazarın *Nuovi Saggi di religione mediterranea* adlı eserinde (Floransa, 1964) yeniden basılmıştır s. 477-523) Yakın tarihli eserlerin kaynakçası için krş. L. J. R. Ott, *Mani A Religio-Historical*

Description of His Personality (Tez, Leiden, 1967) s. 261-277 Puech, "Le manichéisme," s. 637-645

Patek'in duyduğu ses öyküsüne nakleden İbn en-Nedim'dir (*Fihrist* s. 83-84, çev. Fügeli) Patek'in de girdiği vaftizci mezhep hakkında bkz. Puech *Le Manichéisme*, s. 40-42 ve dipnot 146 156'da kaynakların tartışılması, G. Widengren *Mani* s. 24-26

Süryanî kökenleri V yüzyıla uzanan Yunanca bir dinseî formüller kitabı vaftizci mezhebini tanıtır, ama olanağı vermemektedir. Trımanus'un saltanatında Elkesai tarafından kurulan Yahudi-Hıristiyan bir gnosıs hareketi olan Elkesai'ciler söz konusudur. Bkz. A. Henrichs ve L. Koenen, "Ein griechischer Mani-Codex," *Zeitschrift f. Papyrologie und Epigraphik*, 5, 1970, s. 97-216, Hans J. W. Drijvers, "Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismosforschung," *Mélanges Henri-Charles Puech* içinde 1974 s. 471-486, Gilles Quispel, "Mani the Apostle of Jesus Christ" (*Ephekiasis Mélanges Cardinal Jean Daniélou* içinde, 1972 s. 667-672) R. N. Frye, "The Cologne Greek Codex about Mani," *Ex Orbe Religionum (Festschrift G. Widengren)*, I s. 424-429, F. Decret, *Mani*, s. 48 vd

Mani, *Şâbuhragân* adlı kitabında her iki vahiy yazıya geçirdi (krş. al. Birünî *Chronology of Ancient Nations*, çev. Edward Sachau Londra, 1879 s. 190, Kıptı Kephalaion'un tanıklığına göre Mani'ye bir tek vahiy indi., o sırada onüç yaşındaydı. İsa'nın geleceğini müjdelediği Paraklitos yarı Kutsal Ruh indi ve ona uzun süre gizli kalan "sırrı," yarı ışık ile karanlık arasındaki çatışmayı, dünyanın kökenini, Âdem'in yaradılışını, k. sacası ilende Maniheizt öğretimin özünü oluşturacak şeyleri açıkladı., krş. Kephalaia (= H. J. Polotsky, *Manichäische Handschriften* c. I Stuttgart 1934) böl. I s. 14-15

İ Şahpur'la görüşmenin tarihi konusunda, krş. Puech, *a.g.y.*, s. 46 ve dipnot. 179-184, 9 Nisan tarihi S. H. Takizâde tarafından hesaplanmıştır. Mani'nin son yolculuğu hakkında, krş. W. B. Henning, "Mani's Last Journey," *BSOAS*, X, 1942, s. 941-953. Mani'nin ölümüne ilişkin bazı vahşice ayrıntılara gelince (canlı canlı derisinin yuzülmesi vb), doğrulukları kuşkuludur. krş. Puech, *a.g.y.*, s. 54-56.

§ 232. Mani'nin yazıları, P. Alfart *Les Ecritures manichéennes* I-II Paris, 1918-19'da çözümlenmiştir, daha sonraki keşifler ve F. W. K. Müller, F. Chavannes, P. Pelliot, W. B. Henning vb. yayınlar için, bkz. Puech *Le Manichéisme*, s. 144 vd (dipnot 240 vd), aynı yazar, *Histoire des Religions* içinde, II, s. 547 vd, Widengren, *a.g.y.*, s. 151-153, ayrıca krş. Ort. Mani s. 32 vd Şahpur'a uhaf edilmiş ve Orta Persçe yazılmış *Şâbuhragân* dışında, Mani kitaplarında Süryanice veya Doğu Aramiceyi kullandı. "Yaşayan İnci", "Sırlar Kitabı", "Pragmateia" (veya "Risale"), "Hayat Hazinesi", "Devler Kitabı" ve "Mektuplar" (Puech, *Le Manichéisme*, s. 67 ve dipnot 262). Peygambere mal edilecek metinler arasında en önemlileri Kephalaia'lar veya "Bölümler"dir. Metin çevirileri ve yorumları için bkz. A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Berlin, 1954) C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book* (Stuttgart, 1938), E. M. Boyce *The Manichaean Hymn Cycle in Parthian* (Oxford, 1954), H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (Stuttgart, 1934), H. J. Polotsky ve A. Böhl g, *Kephalaia* (Stuttgart, 1940), F. Decret, *Mani*, s. 58 vd

§ 233. Mit, Puech, *Le Manichéisme* s. 74-85 Widengren, a.g.y., s. 43-69, Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (2. baskı, Boston, 1963), s. 209-231'de anladığımız G. Widengren Maniheizmin İranlı oluşunu vurgulamaktan da geri kalmadan (ayrıca bkz. *Les religions de l'Iran*, s. 331-341) mitteki bazı kişiliklerin ve bölümlerin Mezopotamya, öncülerini çok yerinde sapıramalarla çözümlemiştir, kış. *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala 1946) s. 14-21 25-53 ("Hayatın Anası"), s. 31 vd. ("Karanlıklar Prensi"), s. 74 vd. ("Habert"). Bkz. Ayrıca bkz. W. B. Henning, "Ein manichäischer Kosmogonischer Hymnus," *NGWG*, 1932, s. 214-228, aynı yazar "A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony," *BSOAS*, 12 1948, s. 306-318, A. V. W. Jackson "The Doctrine of the Bolos in Manichaean Eschatology" *JAOS* 58, 1938, s. 225-234, Hans J. W. Driessens, "Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus" (*Mélanges Henri Charles Puech*, s. 459-469)

"Karanlıklar Prensi" üzerine, bkz. H.-C. Puech'in önemli incelemesi "Le Prince des Ténébres et son Royaume" *Satan* (Paris, 1948), s. 136-174 "Arkhontların baştan çıkarılması" bölümü üzerine, kış. F. Cumont *Recherches sur le Manichéisme*, (Brüksel, 1908), s. 54-68 ve Puech, *Le Manichéisme*, s. 172 (dipnot 324) Işık (ruh) semen virile eşdeğerliği konusunda kış. M. Eliade, "Spirit, Light and Seed," *History of Religions*, 11 Ağustos, 1971. Bütünlüğün bir eze ı varlığın tohumlarından çıkması miti konusunda, kış. M. Eliade, "La Mandragore et ses mythes de la naissance miraculeuse," *Zalmoxis*, 3 1940-42, s. 3-48, aynı yazar "Gayomart et la Mandragore," *Ex Orbe Religionum*, II, s. 65-74, aynı yazar, "Adam, le Christ et la Mandragore," *Mélanges H.-C. Puech*, s. 611-616

§ 234. İesüs Patibilis imgesi, özellikle de ekmeğin yapımının, tarıllara ışıkence etmek anlamına geldiğine göre, bir günah olduğu düşüncesi (kış. Puech *Le Manichéisme*, s. 90) tarım dinsellığıyla ilişkili bazı antik inançları hatırlatmaktadır (§ 11 vd)

Maniheizmin yayılması hakkında bkz. U. Pestalozza "I manicheismo presso i Turchi occidentali, ed orientali," *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* Seri II. c. 57, 1934, s. 417-479 (*Nuovi Saggi di Religione Mediterranee* içinde yeniden basılmıştır s. 402-475) G. Messina, *Christianesimo Buddismo Manicheismo nell'Asia Antica* (Roma, 1947), H. S. Nyberg, "Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus" *OLZ* 32 1929, süt. 425-441 O. Maenchen-Helfen "Manichaeans in Siberia" (*University of California Publications in Semitic Philology*, XI 1951, s. 311-326), M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Roma, 1927), W. B. Henning, "Zum zentralasiatischen Manichäismus," *OLZ*, 37 1934 süt. 1-11, aynı yazar, "Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus," *ZDMG*, 40, 1931, s. 1-18. E. de Stoop'un, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain* adlı kitabı (Gand, 1909) eskimiştir daha yakın tarihli kaynakçalar için, bkz. Puech, a.g.y. s. 148, dipnot 257 ve Widengren, *Mani*, s. 155-157. Kış. P. Brown, "The Diffusion of Manichaeism in Roman Empire" *Journal of Roman Studies*, 59, 1969, s. 92-103 F. Decret *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris, 1970) "Yeni Maniheizim" adı verilen akımlar üzerine kaynakçalar için, bkz. c. III, bol XXXVI

TANRILARIN ALACAKARANLIĞI



235 Zındıklık ve Ortodokslik— İlk sistemli teoloji, II yüzyıl boyunca Kiliseyi tehlikeli bir biçimde sarsan kırızların sonucudur. Kilise Babaları, Gnostik mezheplerin “zındıklıklarını” –öncelikle de kozmos karşıt. dualizm ve İsa Mesih’in hulûlünün ölümünün ve dirilişinin reddedilmesini– eleştirerek, aşama aşama ortodoks eğilimi şekillendirdi. Ortodoks, esas olarak Esk. Ahit teolojisine sadakatten oluşuyordu. Gnostikler, İbrani düşüncesinin ilkelerini kısmen ya da tamamen inkâr ettikleri için, zındıkların en berbatları olarak görülüyordu. Gerçekten de Gnostik düşünceler –ruhun, başlangıçtaki Bir’in bağrında önceden var olması, yaratılışın arızı niteliği, ruhun madde içine düşmesi vb.– Kitabı Mukaddes’in teolojisi, kozmogonisi ve insanbilimiyle uyumlamıyordu. Dünyanın yaratılışına ve insanın doğasına ilişkin Eski Ahit öğretilerini paylaşmadan, insanın kendisine Hristiyan demesi mümkün değildi. Tanrı kozmogoni işine maddeyi yaratarak başlamış ve bedensel, cinsiyetli ve özgür insanı, yaratıcısının sureti olan, ona benzeyen insanı yaratarak tamamlamıştı. Başka bir deyişle, İnsan bir tanrının tasavvuruyla yaratılmıştı. “Tarih” insanın özgürlüğüne kullanmayı ve kendini kutlu kılmayı, sonuç olarak tanrılık mesleğini icra etmeyi öğrendiği geçici süredir. Çünkü yaratılışın sonu kutlu kılınmış bir insanlıktır. Bu da zamansallıkla tarihin önemini ve insan özgürlüğünün belirleyici rolünü açıklar, çünkü insan kendisine rağmen tanrı yapılamaz.

Hristiyanlık da bu anlayışları benimsemişti. Aziz Pavlus, İsa Mesih’in sağladığı yeni doğumu yüceltir. “Bir kimse Mesih’teyse yeni yaratılır” (Korintliler II 5 17) “sünnetli olup olmamanın önemi yoktur, önemli olan yeni yaratılıştır” (Galatyalılar 6 15) “yeni bir insan veya tek bir yeni insanlık’tır” (Efesliler 2 15). Claude Tresmontant’ın yazdığı gibi, “bu açıdan bakıldığında Gnostik mütte olduğu gibi ilk önceki halimize dönmek değil tam tersine geriye hiç bakmadan ileriye, yaklaşan ve gerçekleşen yaratılışa yönelmek söz konusudur. Hristiyanlık gnosis veya Yeni Pla-

Burada İbrani düşüncesinin hayranlık uyandıran yorumcusu Claude Tresmontant’ın düşüncelerini aktarıyoruz, bkz. *La métaphysique du christianisme*, s. 53 vd ve *Essai sur la pensée hébraïque* b6. 1.1

tonculuk gibi bir geri dönüş öğretisi değil, bir yaratım öğretisidir.”

Mesih'in ikinci kez gelişiminin gerçekleşmesine ve artan baskılara karşın paradoksal gözükse de Hristiyanlık, “ıyımsar bir din” görünümündedir. Gnostiklere karşı geliştirilen teoloji yaratılışı kutlar, hayati kutsar, anıht yalnızca dehşete indirgendiginde bile kabul eder. Yaptığı okununda Yahudiliğin sürekliliğini sağlayan Rabbi Yohanan ben Zakkay gibi, Kilise de geleceğe umut ve güvenle bakıyordu. Gerçi biraz ileride göreceğimiz gibi, hayatın inkârını ele veren bazı davranışlar (çilecilik, manastır hayatı, bakireliğin övülmesi vb.) çeşitli kiliselerde kabul görüyor ve kimi zaman yüceltiliyordu. Bununla birlikte, umutsuzluğun egemen olduğu, ayırt edici niteliğini neredeyse Gnostiklerinkine kadar kötümser ve kozmos karşıtı felsefelerin oluşturduğu bir çağda,³ kilisenin teolojisi ve uygulamaları içerdikleri dengeyle sınırlanıyordu.

Kilise Babalarına göre, ortodoksluk havarilik silsilesiyle uyumluydu. Havarileri öğretiyi doğrudan İsa Mesih'ten almışlar ve onu piskoposlarla kendi ardıllarına aktarmışlardı.⁴ İrenaeus ve Hippolytos'a göre ise zindekanın nedeni Yunan felsefesinin Kutsal Yazıları kırılmasıydı.

Walter Bauer bu savı, 1934'te eleştirmiştir.⁵ Alman bilgin öncelikle, ortodoksluk-zindeka zıtlığının oldukça geç bir dönemde, II. yüzyıl başlarında belirginleştiğine dikkat çekerek İlk Hristiyanlık epey karmaşıktı, çoğu ve çeşitli ifadeler içeriyordu. Aslında ilk Hristiyanlık biçimleri sonraları zındıklık sayılan biçimlere daha yakındı. Walter Bauer şu sonuca varıyor: Hristiyanlığın üç büyük merkez, – Edessa (Urfa), İskenderiye, Anadolu – ilk iki yüzyılda sapkıncı ortodoksluk buralara ancak daha sonraları girdi. Başından itibaren tek ortodoks merkez Roma'ydı. Dolayısıyla antik çağda ortodoksluğun zafarı Roma Hristiyanlığının zafarı.

² Krş. *La métaphysique du christianisme*, s. 71. Kilise Babalarının genelde Gnostik Yahudi spekülasyonlarını görmeyen gelip normatif Yahudiliğin ilkelerini izlemeleri anılamdır.

³ Tarihçilerin genellikle suskunlukla geçiştirdiği şu paradoks, tarihsel olarak En büyük gnosist üstatları gerek Markion, gerekse bazı klasik yazarlar (Epiktetos, Plutarchos) trajik ve çok kötümser felsefelerini bir refah ve barış çağında, Antoninüs'ün “altın çağ”ında geliştirmiştir, krş. Dodds *Pagan and Christian in An Age of Anxiety*, s. 4.

⁴ Zındıklar da bir havariler olduğu iddiasındaydı (örneğin, Petrus'un çevirmeninden, dolayısıyla Petrus'un kendisinden öğretiyi alan Basileides, ama Kilise Babaları bu sözde silsileleri, gizli ve doğrulanamaz oldukları için reddetti. İrenaeus'un yazdığı gibi (*Adv. Hæres.*, 3, 4, 3), “ne Valentinus'tan önce Valentinusçular, ne de Markion'dan önce Markioncular vardı.”

⁵ *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Eserin 1964'teki ikinci baskısı İngilizceye de çevrildi. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1971). Bkz. André Benoit'un kısa, ama açık sunumu, *Le judaïsme et le christianisme antique*, s. 297 vd.

anlamına geliyordu "Boylece Roma, çoğul ve hareketli biçimlere, çeşitli ve genellikle zıt akımlara sahip ilk Hıristiyanlığa, öne çıkmayı başardığı ve diğer akımlar ona göre zındıklık olarak nitelendiği için ortodoksluk adını alacak özel bir biçim getirmeyi başardı"⁶

Bununla birlikte, André Benoit'ın da belirttiği gibi, Bauer'ın açıklaması tamamen tarihsel niteliktedir: ortodoksluğa ve zındıklığa özgü öğretiyi içeriğini dikkate almamaktadır. Bu iki zıt tavrın teolojik bir çözümlemesini gerçekleştirme onuru H. E. Turner'a aittir.⁷ Turner'a göre, zende "bir yandan kilisenin açıkça tanımadığı öğretileri reddederek, diğer yandan da Hıristiyan imanının özgül içeriğini bozarak ortodoksluktan ayrılır, özdele, zende geleneksel imandan bir sapmayı temsil eder"⁸ "Ortodoksluk, tutarlı ve iyi düzenlenmiş bir düşünce sistemi olarak görünürken, ilk öğretiyi temellerinden giderek uzaklaşıp, çeşitli sulandırıcı, sakatlayıcı, bozucu etkenler ve arkaizm unsurlarını bünyesine katan zındıklık ise parçalı, tamamlanmamış ve sonuçta tutarsız kuramlar kurnesi olarak görünür"⁹ Hıristiyan düşüncesinin tarihi açısından, "ortodoksluğun zaferi tutarlılığın tutarsızlığa, belli bir mantığın hayal ürünü varsayımlara, bimsel bir biçimde geliştirilmiş bir teolojinin düzensiz öğretilere karşı zaferidir. Ortodoksluk hukuksal bir kuruma, tarihi ve siyaseti olan bir topluma bağlı görünmektedir. Ama aynı zamanda bir düşünce sistemine, bir öğretilere de bağlıdır. O hem hukuksal kurumun, hem de teolojinin parçasıdır"¹⁰

Kısaca ortodoksluk: 1) Eski Ahit'e ve belgelerce doğrulanmış havari anlatılarına bağlılık, 2) Mitolojileştirici imgelemin aşırılıklarına karşı direnç, 3) Sistemli düşünceye (demek ki Yunan felsefesine de) saygı 4) Toplumsal ve siyasal kurumlara kısacası Roma dehasına özgü bir kategori olan hukuksal düşünceye verilen önemle tanımlanır. Bu unsurların her biri önemli teolojik yaratımlara kapı aralamış ve kilisenin zaferine şu ya da bu ölçüde katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte bu unsurların her biri, verili bir anda, Hıristiyanlığın tarihinde kimi zaman büyük tehlikeler yaratan kırılmalara yol açmış ve ilk Hıristiyanlık geleneğinin yoksullaşmasına da neden olmuştur.

⁶ A. Benoit, *ag. y.*, s. 300

⁷ E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth*, A. Benoit bu eseri de tartışmıştır, s. 302 vd.

⁸ A. Benoit s. 303

⁹ *ag. y.*, s. 306

¹⁰ *ag. y.* s. 307

236 Haç ve Hayat Ağacı— Gnostisizm karşıtı polemikler nedeniyle kilise içinde batın, eğitim ve Hristiyan Gnosis geleneği neredeyse tamamen boğulmuştur (Daha sonraları, kilise hiyerarşisi mistik deneyimlere karşı da aynı kuşkuculuğu gösterecektir, krs c III) Hristiyanlığın kilisenin birligini koruma adına ödemek zorunda kaldığı belki de en yüksek bedeldi bu. Bundan böyle Hristiyan Gnosisı ve batını öğretiler, resmî kurumların dışında, marjinal bir konuma indirgenmiş ve gizlenmiş olarak yaşayacaklardı. Bazı batını anlatılar (öncehik de kıyamet kitaplarında ve apokrif metinlerde korunanlar) halk çevrelerinde çok yaygınlaşacak, ama bu yaygınlığı sapkın gnosis sistemlerinin, özellikle de Maniheizmin türevi olan mitler ve efsanelerle paylaşacaklardı (krs. § 237)

Bu bölümde işlenen konu açısından, ilk kilisenin yaşadığı kamu sıkıntıları, örneğin Paskalya sorununa (II yüzyılın sonuna doğru) veya disiplin sorunlarına (vafız olduktan sonra ağır günahlar işlemiş müminlerin affedilmesi vb.) ilişkin tartışmalar üzerinde durmanın bir yararı yok.

Genel dinler tarihi açısından Hristolojinin dogmatik ifadelerinin yol açtığı tartışmalar ve krizler hem daha derin, hem de daha anlamlıdır; bu sorun üzerinde ileride duracağız. Şimdilik Hristiyanlık öncesi dinsel mirası da kapsamaya yönelik iki koşul ve birbirini tamamlayan eğilim ayırt edildiğini belirtmekle yetineum, Mesih'in çağrısına evrensel bir boyut kazandırmayı hedefleyen sürekli ve çeşitli çabalara tanık olunduğu söylenebilir. Birinci ve en eski eğilim, Doğulu, putperest veya Kutsal Kitap kökenli simgeselliklerin ve mitolojik senaryoların özümsemesi, ve bunlara yeni değerler yüklenmesiyle kendini göstermektedir. Özellikle III yüzyıldan itibaren görülen teolojik spekülasyonlara yansıyan ikinci eğilim ise Yunan felsefesinin, özellikle de Yeni Platoncu metafiziğin yardımıyla Hristiyanlığı "evrenselleştirmeye" çalışmaktadır.

Daha önce Aziz Pavlus da vafız kutsamasına arkaik yapıda bir simgesellik yüklemişti: ölüm ve ritüel diriliş, Mesih'te yeniden doğuş. İlk teologlar bu senaryoyu geliştirdi. Vafız deniz canavarıyla yapılacak dövüş için engin suların dibine inıştır; bunun ilk örneği, Mesih'in Şeria Nehri'ne inışdır. Yuklenen bir diğer değer, tufanın karşıtı tipi olarak vafızdır. İstusinos'a göre İsa Mesih yeni Yeni Nuh, Sular'dan zaferle çıkmış ve yeni bir ırkın öncüsü olmuştur. Vafızdaki çıplaklığın da hem ritüel, hem metafizik bir anlamı vardır. Adem'in cennetten kovulduktan sonra sırtına geçirdiği eski yozlaşma ve günah giysisinin terk edilmesi söz konusudur. Tüm bu izleklere başka yerlerde de rastlanır: "Ölüm Suları," eski Doğu, Asya ve Okyanusya mitolojilerinin bir temasıdır. Ritüel çıplaklık, butunluk ve tamlıkla

eşdeğerlidir. "Cennet" "gıysı" yokluğunu yani "yıpranma" (arketipik zaman imgesi.) yokluğunu kapsar. Enginlerin dibindeki canavarlara birçok gelenekte rastlanır. Enginlerin dibine inmiş kahramanların geçtiği bir erginlenme sınavıdır. Gerçi Hristiyan açısından vaftiz, İsa Mesih tarafından yerleştirildiği için, bir kutsamadır. Ama yine de sınav (= canavara dövüş) simgesel ölüm ve diriliş (= yen. insanın doğuşu) şeklindeki erginlenme ritüelleri bu kutsama töreninde yinelenmektedir.¹

Yine Aziz Pavlus'a göre, vaftiz yoluyla zıtların uzlaştırılması sağlanır. "Artık ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayırmı var" (Gal. 3:28). Başka bir deyişle, vaftiz edilen kişi ilk cinsiyetsiz hale geri döner. Toma İncilinde bu düşünce açık biçimde ifade edilmiştir. "Ne zaman ki erkeği ve dişiyi, artık erkeğin erkek, dışının dişi olmayacağı tek bir şey haline getireceksiniz, o zaman Tanrı'nın Krallığı'na gireceksiniz."² İnsan mükemmelliğinin örnek ifadesi olarak erdişi simgesinin arka planı ve evrensel yaygınlığı üzerinde durmaya gerek yok. Aziz Pavlus'tan sonra bu simgeselliğin giderek daha az anılmasının nedeni muhtemelen Gnostiklerin erdişiliğe verdiği hatırı sayılır önemdi. Ama bu simge Hristiyanlığın tarihinden asla tamamen sıyrınmadı.³

Hristiyan imgelemi, tören usulleri ve teolojisinin Dünya Ağacı simgeselliğini asimile etmesi ise daha da çetrefil bir girişimdir. Burada da arkaik ve tüm dünyaya yayılmış bir simgeye karşı karşıyayız. İyiliği ve kötülüğü bilme ağacının otunundan yapılan haç, kozmik ağaçla özdeşleştirilir veya onu ikame eder. Haç, "yeryüzünden göklere yükselen" bir ağaç, "göğün ve yerin merkezinde dökülen, evrenin sağlam dayanağı olan" ölümsüz bir bitki. "Golgota ya" dikilmiş hayat ağacı" diye betimlenir. Öğreti incelemelerine ve tören usullerine ilişkin birçok metinde, haç bir merdivene, bir sütuna veya bir dağa benzetilir; bunlar "Dünyanın Merkezi"ne özgü ifadelerdir. Bu durumu, Merkez imgesinin Hristiyan imgelemine kendini doğallıkla kabul ettirdiğinin kanıtıdır. Gerçi iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı ve kozmik ağaç olarak haç imgesinin köklerini Kutsal Kitap anlatılarında da bulmak mümkündür. Ama gökle iletişim, haç (= merkez) aracılığıyla sağlanır ve tüm evren bu şekilde "kurtarılır". Ama *selamet* kavramı Dünya Ağacı simgeselliğinde bir arada var.

¹ Kırş. M. Eliade, *Dinler Tarihi ne Giriş*, § 64, 65. *Images et Symboles*, s. 199-212.

¹² Logion 22, çev. Puech, Kırş. Logion 106. "İkiden bir yapuğunuzda insan oğlu olacaksınız."

¹³ Bkz. M. Eliade, *Métophètes et l'Androgyne*, s. 129 vd. Wayne A. Meeks, "The Image of The Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity" özellikle s. 180 vd. Erdişi mitolojisi Sco. us Engena'yla yeniden ortaya çıkar. Jacob Boehme, Baader ve Alman romantizmiyle sürüp, bazı çağdaş teolojilerde yeniden güncellik kazanır.

* İsa'nın çarmıha gerildiği tepe tam karşılığı Kafatas için.

olan, sürekli yenilenme ve kozmik yeniden yaratılış, evrensel bereket ve kutsallık, mutlak gerçek ve sonuç olarak ölümsüzlük kavramlarını yineleyip tamamlamaktadır aslında ¹⁴

Başka arkaik izlekler de yavaş yavaş çarşıya girilme senaryosuna katılmıştır. İsa Mesin, Âdem'in yaratılıp gömüldüğü yerde dünyanın merkezinde çarşıya girildiğine göre, "Âdem'in başına" akan kanı onu vaftiz etmiş ve günahının kefareti ödemiş demektir ¹⁵ Madem ki Kurtarıcı'nın kanı ilk günahın bedelini ödemiştir, çarşılı (= Hayat Ağacı), zeytinyağı, buğday, üzüm ve onlara birlikte şifalı otlarla simgelenen) kutsalın kaynağı olur ¹⁶ III. yüzyıldan itibaren özellikle Hristiyan yazarlar tarafından geliştirilen bu mitolojik izleklerin uzun ve karmaşık bir tarihöncesi vardır. Ödütülen bir tanrının ya da bir ezeli varlığın kanından ve bedeninden harika bitkiler çıkar. Ama Hristiyan yazarların yeniden ele alıp işlediği bu arkaik senaryo ve imgelerin Avrupa'nın dinsel folklorunda benzersiz bir başarı sağladığını şimdiden vurgulamakta yarar var. Sayısız halk efsanesi ve şarkısında, çarşılı'nın altında veya İsa'nın mezarında biten şifalı çiçeklerle otlardan söz edilir. Örneğin bir Rumen halk şirinde, buğday, kutsal zeytinyağı ve üzümün Kurtarıcı'nın kanının ürünler olduğu belirtilir

Ve etim düşüyordu
Onun düştüğü yerden
İyi buğday çıkıyordu

Saplıyordu çivilen
Kanım fışkınyordu
ve onun damladığı yerden
İyi şarap akıyordu

Kaburgalarımdan akıyordu
kan ve su
Kan ve sudan asma
Asmadan –meyvelet
Meyvelerden –şarap
Hristiyanlar için akan İsa'nın kanı ¹⁷

¹⁴ Krş. *Dinler Tarihi*ne Giriş, § 99 vd, *Images et Symboles*, s. 213 vd

¹⁵ Krş. *The Book of the Cave of Treasures*, s. 53

¹⁶ Referanslar için bkz. M. Eliade, "La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse," s. 23 vd

¹⁷ "La Mandragore"da alıntılanan metinler s. 24-26

237. “Kozmik Hristiyanlığa” Doğru Hristiyan folklorunun anlamına ve genel dinler tarihi açısından önemine III cildin son bölümlerinden birinde değineceğiz. Ama Hristiyanlık mesajının mitolojik imgelem ve Hristiyanlık öncesi dinsel mirasın sürekli özümsemesi süreci aracılığıyla ‘evrenselleşmesi.’ adını verdiğimiz olgunun rolünü şimdiden belirtmekte yarar var. Öncelikle kullanılan simgelerin çoğunun (vaftiz, Hayat Ağacı onunla özdeşleştirilen çarminh, kutsama maddelerinin –zeytinyağı, kutsanmış zeytinyağı (*khrisma*), şarap, buğday– kökeninin Kurtarıcı’nın kanı olması.) Yasacı Yahudilikte veya ahitlerarası apokrif metinlerde bulgularan bazı simgelerin uzantısı olduğunu ve bunları geliştirerek kullandığını hatırlatalım. Kimi zaman da (Kozmik Ağaç, Hayat Ağacı gibi örneklerde) neolitik çağdan itibaren var olan ve Sumer kültüründen beri Yakındoğu’da çeşitli değerler yüklenmiş arkaik simgeler söz konusudur.

Başka örneklerde, Yunan-Roma devrinde Yahudilerin alıp kendi bünyelerine kattığı putperest kökenli dinsel uygulamalarla karşılaşıyoruz (örneğin şarabın ritüel amaçlı kullanımı, Yahudi sanatında Hayat Ağacı simgesi vb.)⁸ Son olarak şunu da belirtelim. Hristiyan yazarların kullandığı ve Avrupa’daki dinsel halk kitaplarıyla folklorun gözde konuları haline gelecek çok sayıda mitolojik imge, figür ve izlek, apokrif Yahudi metinlerinden türemiştir. Kısacası, Hristiyan mitolojik imgelem, kozmik dinselliğe özgü ama Kutsal Kitap (Tevrat) bağlamında bir kez yeniden yorumlanma işleminden geçmiş motifleri ve senaryoları alıp geliştirmiştir. Hristiyan teolojisinin ve mitolojik imgelemünün bunlara kendi değerlerin eklenmesi, Kenan ülkesinin fethiyle başlamış bir süreci devam ettirmekten başka bir anlam taşımaz (krş. § 60).

Teoloji diliyle söyleyecek olursak, birer Hristiyan senaryosu içine katılan çok sayıda arkaik rivayet böylelikle “kefaretilen ödenmiş ve kurtarılmışlardır.” Ashında söz konusu olan, çeşitli ve çokbıçıklı dinsel evrenlerin benzeştirilmesi olgusudur. Bazı mitolojik tanrıların veya kahramanların –anlıkçağ sonunda, ama özellikle erken ortaçağda– Hristiyan azizlere dönüştürülmesinde de benzer bir süreçle karşılaşmaktadırlar. Aziz tapımının ve kutsal emanetlerin anlamını daha ilerde çözümleyeceğiz (krş. böl. XXXII). Ama bu tapımın sonuçlarından birini şimdiden

⁸ Bkz. E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VI, s. 136 vd. XII, s. 123 vd. (şarabın dinsel amaçlı kullanımı), VII, s. 87 vd, XII s. 126 vd. (Hayat Ağacı). Ama Yahudiliğin özümsemediği putperest simgelerin sayısı aslında çok daha fazladır: boğa aslan, Zafer kartal, deniz kabuğu, kuş, gemiler vb, bkz. Goodenough’ın VII-XI ciltlerin özeti, c. XII s. 132-183.

hatırlatmamız gerek Putperest dinsel rivayetlerinin "Hristiyanlaştırılması" –yani Hristiyan deneyimi ve imgelemi çerçevesinde hayatta kalmaları– ökümen'in (Hristiyan cemaatin) kültürel birlüğünün sağlanmasına yardımcı oldu. Bir tek örnek verecek olursak, Yunanistandan İrlanda'ya ve Portekiz'den Urallara kadar görülen sayısız ejderha avcısı tanrı ve kahramanın hepsi birden aynı azize dönüştü. Saint Georges (Aya Yorgu) Yerelliliği aşma tüm dinsel evrenselciliklere özgü bir vasıftır.¹⁹ Daha III yüzyılda imparatorluğun her yerinde Roma dünyasının birlüğünü tehdit eden çeşitli içine kapanma ve özerklik eğilimleri fark edilmektedir.²⁰ Kent uygarlığının çökmesinden sonra, Hristiyanlık öncesi dinsel geleneklerin benzeştirilme ve birleştirilme süreci haoui sayılır bir rol oynayacaktır.

Bu önemli bir olgudur, çünkü din tarihçilerinin fazla dikkatini çekmemiş folklorik türde dinsel yaratıcılığın ayırt edici özelliğini oluşturmaktadır. Teologların, mistiklerin ve sanatçıların yaratıcılığına koşut bir yaratıcılık söz konusudur. Bir yandan Hristolojik gizemin izdüşümü tüm doğaya yansıtıldığına ve diğer yandan da Hristiyanlığın tarihsel unsurları ihmal edildiğine göre, burada bir "Kozmik Hristiyanlık"tan söz edilebilir. Tarihsel unsurlar bir kenara bırakılırken, buna karşılık dünyadaki varoluşun rörensel boyutu üzerinde durulmaktadır. Kutsalın ölümü ve dirilişle kefareti ödenen sonra da Tanrı'nın, İsa'nın, Meryem'in ve Azizlerin adımlarıyla kuisanan bir kozmos anlayışı yalnızca tek tek örnekler ve simgeye düzeyle sınırlı kalsa da, erdemler ve güzelliklerle yüklü bir dünyaya yemeden kavuşma olanakını veriyor, savaşlar ve savaşların dehşeti ise tarihsel dünyayı bu güzellik ve erdemlerden yoksun bırakıyordu.

Bununla birlikte Hristiyan folklorunun az çok sapkın sayılan kaynaklardan da beslendiğini ve kimi zaman teolojik açıdan birinci derecede öneme sahip mit, dogma veya senaryoları görmezden geldiğini de belirtelim. Örneğin *Avrupa folklorunda Tevrat'taki kozmogoni anlatısının silinip gitmesi* anlamlıdır. Güneydoğu Avrupa'da "halk arasında yaygın" tek kozmogoni, dualist bir yapıdadır. Hem Tanrı'yı, hem de Şeytan'ı işbaşında gösterir.²¹ Bu kozmogoninin bulgulanmadığı Avrupa anlatılarının-

¹⁹ Hindistan'da (yerli tanrı figürlerinin ve tapınlarının Hindulaştırılması) Çin'de (özellikle halk Taoculuğunda) Yanrudun'da (Kenan'ı kesi fethedildiği dönemde ve ortaçağda) ve İslamda da benzer süreçlere rastlanmaktadır.

²⁰ Krş. Roger Remondou, *La crise de l'Empire romain* (1970) s. 322.

²¹ "Kozmik Hristiyanlık" konusunda, bkz. M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, böl. VII, öze l ile s. 241 vd. ve elinizdeki kitabın 3. cildi.

²² Bazı bilgilerin "kozmogonik suya dahi" adını verdiği mitten söz ediyoruz, bu miti *De Zalmoxis a Gengis Khan*, böl. II, s. 81-130'da inceledik.

da, hiçbir kozmogoni mutane rasılanmaz.²³

Kıyamet metinlerinde ve Yahudi, Hristiyan ya da sapkın apokrif metinlerde iyi bilinen figürlerin ve senaryoların Avrupa folklorunda yaşaması sorunu na ilerde yeniden döneceğiz (krş c III) Bu arkaik gelenekler sınıfının XX yüzyıla kadar varlığını koruması, onların kırsal nüfusların dinsel evrenindeki önemini gösterir. Örneğin Sabitlikte ve Maniheizmde sık sık kullanılan ama kökeni muhtemelen Sümerlere dayanan bir mitolojik motifin Rumenlerin ve diğer Doğu Avrupa halklarının ölüm mitolojisinde ve cenaze rituellerinde hâlâ çok önemli bir rol oynaması hayli anlamlıdır. Gerek Sabit, gerekse Maniheizt yazılar, yedi gök katının her birinde bulunan "gümrükler"den ve göksel yolculuğa çıkan ruhun yanında taşıdığı "mal"ları (yani eserlerini ve dinsel erdemlerini) inceleyen "gümrükçüler"den söz eder.²⁴ Rumenlerin de dinsel folklorunda ve cenaze âdetlerinde, "olanun, yedi atmosfer gümrüğünden (*vâmit vâzduhului*) geçerek ızlediği yol"dan söz edilir.

Hristiyan teolojisi ve mitolojisi tarafından özümsemiş bazı İran simge ve senaryolarını sayalım. Bedenlerin dirilişine ilişkin İran düşüncesi, Musevî mirasla birlikte devralınmıştır. "Diriış bedeninin, göksel bir gıysıye benzetilmesi, hiç tartışmasız Mazdeist teolojide çok bol rastlanan unvanları hatırlatmaktadır. Sağlı olanların bedenlerinin ışıldayacağı olgusu, en iyi açıklamasını İranlıların ışık dininde bulmaktadır."²⁵ İsa'nın doğumu -mağaranın üstünde parlayan yıldız veya ışık sütunu- imgelemi, İran'ın (Parthlar) Evren Hâkimi-Kurtarıcısı'nın doğumu senaryosundan alınmıştır. Yakub'un Ön-İnci (181 vd) Beytullahım'daki mağarayı dolduran, kör edici bir ışıktan söz eder. Işık çekilmeye başlayınca Çocuk-İsa belirmiştir. Bu anlatım, ışığın İsa ile aynı tozu paylaştığı veya onun tecellilerinden biri olduğu anlamına gelir.

Ama efsaneye asıl yeni unsurları katan, *Opus imperfectum in Matthaeum*'ün adı belirsiz yazarıdır. Ona göre, oniki magus-kralı, Zaferler Tepesi'nin yakınında yaşıyordu. Onlar, Mesih'in gelişine ilişkin Seth'in gizli vahyını biliyor ve her yıl içinde su kaynakları ve ağaçlar bulunan bir mağaranın yer aldığı dağa tırmanıyorlardı. Orada üç gün boyunca Tanrı'ya dua edip, yıldızın görünmesini bekliyorlardı. Yıldız sonunda küçük bir çocuk biçiminde görüldü ve çocuk onlara Yahuda'ya gitmelerini

²³ Fransa bu duruma örnektir: krş. Paul Sébillot, *Folklore de France* (1905), s. 182.

²⁴ Krş. Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, s. 82 vd.'da ("The Customs and the Merchandise") ve R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, s. 174 vd., 247 vd.'da alınmış metinler.

²⁵ J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 265.

soyledi: Magus krallar yıldızın rehberliğinde iki yıl yolculuk etti. Evlerine geri döndüklerinde tanık oldukları mucizeyi anlattılar. Havari Toma onların ülkesine geldiğinde, magus krallar vaftiz olmak istediler.²⁶

Aynı efsaneye, çok düşündürücü birkaç ekle birlikte, bir Suriye eserinde, *Tarih-i Zukn'n*'de de rastlanır. Onuk, "bilge-kral"ın Şır ülkesinden geldiği belirtilir; "Şır" Zerdüşt'ün doğum yeri olan Şiz kentnin, adının bozulmuş halidir. Zaferler Tepesi İran'ın kozmik dağı Hara Barzain'nin, yani göğü yere bağlayan dünya ekseninin (*axis mundi*) izdüşümüdür. O halde Seth, Mesih'in gelişine ilişkin kehanetin bulunduğu kitabı, "dünyanın merkezi"nde gözlemiş ve yıldız, kozmokratör-Kurtarıcı'nın doğuşunu orada haber vermiştir. İran geleneklerine göre kutsal dağın üzerinde ışıldayan *hvarena*,⁴ Zerdüşt'ün tohumundan mucize marifetiyle doğmuş Kurtarıcı Saoşyant'ın gelişini haber veren işaretler.²⁷

238. Teoloji Atılımı—Daha önce de söylediğimiz gibi, II yüzyılın Gnostik krizi sırasında yapılandırılan Hristiyan teolojisi esas olarak Eski Ahit'e bağlılığıyla tanımlanmaktadır. İlk ve en önemli Hristiyan teologlardan Irenaeus kurtuluşu, yani İsa Mesih'in hulûlünü Âdem'in yaratılmasıyla başlayan, ama cennetten kovuşla engellenen eserin devamı ve tamamlanışı olarak yorumlar. Mesih, insanlığı günahın sonuçlarından kurtarmak için, Âdem'in varoluşsal güzergâhını yeniden izer. Bununla birlikte Âdem günahkar ve yazgısı ölüm olan insanlığın ilkörneği iken, Mesih yaratıcıdır ve ölümsüzlük vaadiyle kutsanmış yeni bir insanlığın mükemmel örneğidir. Irenaeus, Âdem ile Mesih arasında antitez niteliğinde koşutluklar arar - ve bulur. Birincisi baktır topraktan yaratılmıştır, Mesih de bir bakireden doğmuştur. Âdem yasak ağacın meyvesini yiyerek itaatsizlik eder, Mesih çarmıhın yapıldığı ağacın üzerinde işkence görmeyi kabullenerek itaat eder, vb.

Bu aynı güzergâhı yinelenme öğretisi, bir yandan butunluğu içinde Kutsal Kitap vahyini asmile etmeye diğer yandan da Hulûl' aynı vahyin tamamlanışı olarak gerekçelendirmeye yönelik ıkhı bir çabanın ürünü olarak yorumlanabilir. Kutsal tak-

²⁶ *Patrologia Graeca*, LVII, süt. 637-638, kış. M. Elade *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 61 vd. kaynakçayla birlikte.

⁴ *Hvarena*: Krala has görkem, Jahlî lutuf. İsyan bir hale olarak tasavvur edilmiştir; hükümdarın üzerine iner ve ona kutlu kılar. Böylece kral tanrısalığını ilan eder ve tanrı adına mutlak güçle yönetme yetkisine sahip olur. Roma imparatorunun halesinin, Avrupa kralının tacının habercisi sayılır -yn.

²⁷ Kış. *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 62-64.

* Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi -yn.

vımın başka bir deyişle törensel zamanın ilk yapıları, Yahudî kurumlarının devamı niteliğindedir, ama hep Hristolojik yenilikler söz konusudur Iustinos, Pazar'ı hem *dinliş*'le hem de *dünyanın yaratılışı* ile ilişkilendirerek, "ilk gün" olarak gösterir

Hristiyanlığın mesajının evrensel niteliğini, onu İsrail'in kutsal tarihiyle gerçekten evrensel tek tarih- birleştirerek vurgu amaya yönelik bu çaba, Yunan felsefesini asimile etme çabasıyla atbaşı ilerler Logos teolojisi, daha doğrusu onun Hülûlünün gizemi dinsel spekülasyonların önünde Eski Ahit'le ulaşılamayan ufuklar açar Ama bu gözük pek yenilik tehlikesiz de sayılmaz İlk sapkın akımlardan olan, Gnostik köken ve yapıdaki dosetizm, Hülûl düşüncesine karşı dirençli dramatik bir biçimde yansır Dosetistlere göre ("benzetmek," "belirmek" anlamına gelen *dokéo* yükleminden türetilmiştir), Kurtarıcı hülûlün ve çarmıhta acı çekmenin alçaltıcılığını kabullenemezdi, onlara göre Mesih insana "benziyordu" çünkü insan biçiminde bir görüntüye bürünmüştü Başka bir deyişle çile ve ölümü çeken başka birisiydi (insan İsa veya Kireneli Simun*)

Bununla birlikte Kilise Babaları Hülûl dogmasını amansızca savunmakta haklıydı Dinler tarihi açısından bakıldığında, hülûl en son ve mükemmel hiyerofaniyi temsil eder Tanrı, *somat* ve *tarihsel* bir insanda tam olarak bedenlenmiş- yani sınırları belirli ve değişmez bir tarihsel zamansallık içinde etkinlik kazanmış- ama onun bedenine de hapsolmemiştir (çünkü Oğul, Baba ile aynı tözdendir) Hatta İsa Mesih'in *kenosis*'inin zamanların başlangıcından beri gerçekleşmiş hiyerofanilerin taçlanma noktasını oluşturmakla kalmayıp, bunları *doğrulaadığı*, yani geçerliliklerini kanıtladığı da söylenebilir Mutlak olanın tarihsel bir kişilikte bedenlenme olasılığı kabul edilince, kutsalın evrensel diyalektiğinin geçerliliği de tanınmış olmaktadır Başka bir ifadeyle Hristiyanlık öncesi sayısız kuşağın, nesnelerde ve kozmik ritimlerde kutsalın, yani tanrısal varlığını açıklarken bir yanlışlamaya kurban gitmedikleri kabul edilmektedir

Logos'un Hülûl dogmasının gündeme getirdiği sorunlar, teşhisçi teolojide daha da çetrefilleşir Gerçi teoloji spekülasyonlarının kaynağı *Hristiyan deneyimiydi*. Hristiyan kilisesi en başından beri Tanrıyı üç kişilik altında tanıyıyordu 1) Eski Ahit'te zuhur eden Baba, Yaratıcı ve Yargıç 2) Dirilmiş İsa Mesih, 3) Hayatı yenileme ve Tanrı'nın Krallığını tamamlama gücüne sahip Kutsal Ruh Ama IV. yüzyılın başlarında, İskenderiyeli bir rahip olan Arius, daha tutarlı ve felsefi bir teslis yorumu önerdi Arius teslisi reddetmiyor ama üç tanrısal kişiliğin aynı tözden geldiğini inkâr ediyordu Ona göre Tanrı *tekir* ve *yaratıamamıştır*, Oğul ve Kutsal Ruh

* İsa'nın geleceği haçı taşımaya zorlanan kişi bkz. Matta 27/32 -yn

daha sonra Baba tarafından yaratılmıştır, dolayısıyla ondan daha alt bir konumda dır. Arius bir yandan Melek İsa, yanı başmelek Mikail ile özdeşleştirilen Mesih öğretisini, II. yüzyıl başında Roma'da bu, gu anan öğreti) diğer yandan Oğul'u, ikincil bir tanrı olarak sunan Origenes'in bazı savlarını yeniden ele alıp ışıyordu. Arius'un yorumu piskoposlar arasında bile belli bir başarı kazandı, ama 325'teki İznik Konsilinde Arianşçulugu reddeden simge benimsendi. Bununla birlikte Arius teolojisinin güçlü savunucuları çıktı ve tartışma yarım yüzyılı aşkın bir süre devam etti.²⁸ Baba ve Oğul'un tözsel özdeşliği *homousion*, öğretisini Athanasios (öl. 373) geliştirdi. Aziz Augustinus bu öğretiyi, *una substantia-tres personae* (bir töz, üç kişilik) formülüyle özetledi. Tartışma yalnızca teologlar arasında kalmadı. Teslis dogması kalabalıkları heyecanlandırıyordu, çünkü eğer İsa Mesih yalnızca ikincil bir tanrıysa, dünyayı kurtarma gücüne sahip olduğuna nasıl inanılabilirdi?

Teslis teolojisini sürekli sorun yarattı. Rönesans'tan beri akılcı felsefeler kendilerini öncelikle Teslis karşıtlıklarıyla tanımladı (krş. c. III). Ancak Teslis teolojisinin Hristiyanları gündelik deneyimin ve mantığın çerçevesinden kurtulmaya zorlayarak, gözü pek spekülasyonlara cesaret vermek gibi bir olumluluğa da vardı.²⁹

Meryem'in güderek kutsallaştırılması ve sonuçta tanrılaştırılması ise özellikle halk dindarlığının eseridir. I. yüzyılın sonuna doğru, yanı Yuhanna İncili'nin yazıldığı tarihte, kilise Meryem'in dinsel önemini kabul etmişti. İsa çarmıhan üzerinden annesine şöyle seslenir: "Kadın işte oğlun!" Sonra öğrenciye işte, anneni!" (Yuhanna 19:26 vd). Meryem'in önemi anneliğinden kaynaklanır. O *Deipara*, "Tanrı doğuran kadın"dır. Bu terim ilk kez III. yüzyıl başında bulgulanır, ama monofizitler³⁰ bu terimi sapkın bir anlamda kullanınca, *Deipara*'nın yerine daha açık bir terim geçirilir: *Theotokos*, "Tanrı'nın annesi." Ama o hep bir Bakire Anneydi ve Efes Konsilinde Meryem'in دائمی bakireliği dogması açıklandı.³¹

Bu örnekte de, tüm dünyaya yayılmış arkaik bir düşünceyi aşım ile etme ve ona yeni bir değer yükleme çabası fark edilmektedir. Gerçekten de Meryem, Bakire Anne teolojisini hatırlanamayacak kadar eski çağlara uzanan Asyalı ve Akdenizli büyük tanrıçaların (örneğin Hera, § 93) kendi kendine üreme anlayışlarını yeniden ele alıp

²⁸ Arianşçuluk 388'de kesin olarak yenildi.

²⁹ Bu açıdan bakıldığında Nâgârçuna'nın metafiziğine (§ 189), Kabalaya ve Zen üstalarının yöntemlerine benzetilebilir (krş. c. III).

³⁰ Mesih'te insanlık ve tanrısalığın tek bir kendilik (*physis*) halinde kaynaştığını düşünen sapkın hareket (IV yüzyıl başı).

³¹ Ama Meryem'in günah işlemeyen hamme kaldığı dogması Batıda ancak 1000 yılına doğru ortaya çıkacaktır.

mükemmelleştirmektedir. Meryem teolojisi tarihöncesinden beri dışlığın dinsel gözlemine gösterilmiş en eski ve anlamlı saygı ifadesinin dönüştürülmüş halini temsil etmektedir. Bakire Meryem Batı Hristiyanlığında tanrısal Bilgelik figürüyle özdeşleştirilecektir. Buna karşılık Doğu Kilisesi, *Theotokos* teolojisinin yanı sıra, göksel Bilgelik, içinde dışı Kutsal Ruh figürünün özgürce serpilip büyüyeceği *Sophia* öğretisini geliştirecektir. Sofyanoloji (*sophianologie*) yüzyıllar sonra Doğu Hristiyanlığının entelektüel seçkinleri açısından, Katolik felsefenin yenilenmesinde Yeni Thomasçılığa benzer bir rol oynayacaktır.

239. Sol Invictus ile in hoc signo vinces Arasında...— Daha önce gördüğümüz üzere (§ 226), Aurelianus (270-275) Roma İmparatorluğu'nun birliğini sağlamak için tektanrıci yapıda bir güneş teolojisinin önemini haklı olarak saptamıştı. Emesus'un tanrısını, yapısını ve tapımını kökten değiştirerek, yeniden Roma'ya sokmuştu. Suriye unsurları özenle temizlenmiş ve rahiplik Romalı senatörlere emanet edilmişti. *Deus Sol Invictus*'un yıllık kutlama günü olarak, tüm dogulu güneş tanrılarının doğum günü olan 25 Aralık seçilmişti.

Hem Yunan ve Romalı Apollon-Helios müminleri hem de Mithra ile Suriye Ba'al'lerine tapanlar, güneş tapımının ve teolojisinin evrenselci niteliğini anlamış ya da sezmişti. Üstelik filozofların ve teozofların çoğu, güneşle ilişkili bir tektanrıcılığın taraftarıydı. Gerçekten de III. yüzyıl sonunun ayırt edici niteliğini oluşturan tektanrıcılık ve evrenselcilik eğilimleri IV. yüzyılda iyice egemen oldu. Çok sayıda dinsel bağdaştırmacılık, *mysteria* lar, Hristiyan Logos teolojisinin atılımı, hem imparatora hem de *Imperium* a uygulanan güneş simgeselliği, bir kavramının ve birlik mi teolojisinin yarattığı büyüleyici etkiyi yansıtır.

Konstantinos (306-337), Hristiyanlığı kabul etmeden önce güneş tapımına inanıyor ve *Sol Invictus*'u imparatorluğunun temeli olarak görüyordu. Şekli anıtlarda sikkelerde, yazıtlarda çok bol güneş tasvirine rastlanıyordu. Ama *Sol Invictus*'un en üstün tanrı olduğuna inanan Aurelianus'tan farklı olarak Konstantinos güneşi Tanrı'nın en mükemmel simgesi olarak kabul ediyordu. Güneşin daha üstün bir Tanrı'ya tabii kılınması, büyük olasılıkla onun Hristiyanlığa geçişinin ilk sonucu-uydu, ama Yeni Platoncu Porphyrios daha önceden bu düşüncüyü dile getirmişti.³²

Rakibi Maksentius'un olduğu belirleyici Milvius Köprüsü savaşından önce Konstantinos'un gördüğü işaret konusunda tanıklıklar birbirini tutmuyor. Lactanti-

³² Kırş. F. Arheim, *La religion romaine antique* s. 323 vd, aynı yazar, *Der unbesiegtte Gott*, b. V.

us'a göre, Konstantinos "uykusu sırasında kalkanların üzerine göksekî işaretini koydurma ve savaşa böyle girme konusunda uyarıldı. İtaat ett. ve kalkanların üzerine İsa Mesih'in isminin yazdırdı"³³ Ama Sezariye piskoposu Eusebios, *Vita Constantini* adlı eserinde (I, 28-29) farklı bir öykü anlatır "Gün ortasında güneş ufukta alçalmaya başlarken göğün ortasında güneşten çok daha parlak ışıklar saçan haç işaretini ve üzerine yazılı şu sözleri kendi gözleriyle gördü -Konstantinos bunu bizzat açıkladı. Onunla [haçla] yeneceksin. O ve yanındaki tüm askerler bu görüntü karşısında çok şaşkınlıktaydı. Konstantinos bu görüntünün ne anlamı gelebileceğini kendine soruyordu ki, ertesi gece Tanrının Mesih'i, gökten gösterdiği işaretle uykusunda ona göründü yine ve gökte gördüğü bu işarete uygun askeri amblemler yaptırmasını ve onları savaşta bir zafer silahı olarak kullanmasını buyurdu."

Bu tanıklıkların doğruluğu ve Konstantinos'un gördüğü işaretin Hristiyan mı putperest mi olduğu hâlâ tartışılmaktadır.³⁴ Her ne olursa olsun, Konstantinos'un Hristiyanlığı seçmesi, imparatorluğun resmen Hristiyanlaşmasına yol açtı. 315'ten itibaren sikkelerde ilk Hristiyan işaretleri görülmeye başlandı ve son putperest imgeleri 323'te yok oldu. Kutsal ayrıcalıklı bir hukuksal statüye kavuştu. Yarı devlet, piskoposluk mahkemesinin sivil davalarda verdiği hukukların geçerliğini kabul etti. Hristiyanlar en yüksek mevkilere getirildi ve putperestlere karşı kısıtlayıcı önlemler artırıldı. Büyük Theodosius döneminde (379-395) Hristiyanlık devlet dini oldu ve putperestlik kesin olarak yasaklandı, dönün mazumları bugünün zalimleri olmuştur.

Aslında Konstantinos dini kabul etmeden önce Hristiyanlık gücünü, canlılığını kanıtlamıştı. 300'e doğru Antakya ve İskenderiye'de en geniş ve en iyi örgütlenmiş dinsel topluluk Hristiyan cemaatiydi. Daha da önemlisi, Kilise-İmparatorluk uzlaşmaz çelişkisi ödünsüz niteliğinden yavaş yavaş sıyrılmaya başlamıştı. Son Hristiyanlık savunucuları Lactantius (240-y. 320) ve Sezariyeli Eusebios (263-y. 339), imparatorluğu kurtarmak için tek umudun Hristiyanlık olduğunu ileri sürdüler.

Hristiyanlığın sonunda zafere kazanmasının birçok nedeni vardır. İlk sırada Hristiyanların sarsılmaz imanı ve manevi gücü, işkence ve ölüm karşısında gösterdikleri ve en büyük düşmanları Samosatlı Lukianos, Marcus Aurelius, Galerius, Celsus'u bile hayran bırakan cesaretleri yer alıyordu. Diğer yandan Hristiyanlar arasında benzersiz bir dayanışma vardı. cemaat dulhânın yetimlerin, yaşlıların bakımını üstleniyor ve korsanlara esir düşenlerin fidyelerini ödüyordu.

³³ *De mortibus persecutorum*, 48

³⁴ Bkz. A. Benou *Le judaïsme et le christianisme antique*, s. 308 vd.

Salgınlar ve kuşatmalar sırasında, yalnızca Hristiyanlar yaralıları tedavi edip ölüleri gömüyordu. İmparatorluğun tüm köksüzleri, yalnızlık acısı çeken kalabalıklar, kültürel ve toplumsal yabancılaşma kurbanları için kılise bir kımık edinme ve varoluşlarına bir anlam kazandırma ya da bu anlamı yeniden bulma konusunda tek umuttu. Toplumsal, irksal, entelektüel engeller bulunmadığı için, her isteyen bu iyimser ve aykırı toplumun üyesi olabiliyor, bu topluluğun içinde güçlü bir yurttaş, örneğin imparatorun mabeyncisi eski bir köle olan piskopos önünde yerlere kadar eğiliyordu. Büyük bir olasılıkla tarihte hiçbir toplum –ne daha önce, ne de daha sonra– ilk dört yüzyılın Hristiyan cemaatlerinde yaşanan bu eşitliğin, bu merhametin ve bu kardeşçe sevginin bir benzerini daha tanınamıştır.

En beklenmedik ve Avrupa'nın dinsel, kültürel ve toplumsal tarihinde hatırı sayılır sonuçlara yol açan yenilik, dünyadan el etek çekme ve çok katı bir çilecilikle ayırt edilen manastır yaşantısı oldu.³⁵ Bu olgu yakın zamana kadar sanıldığı gibi, yalnızca Mısır'da değil Filistin, Suriye Mezopotamya'da da, III. yüzyılda bağımsız bir biçimde ortaya çıkmıştır.³⁶ Mısır manastır hayatını Aziz Antonios kurar, ama Teo çö.ündeki manastır hayatını (burada IV yüzyıl sonuna doğru 7 000 kadar keşiş bulunuyordu) 320'ye doğru Pacomius (290-347) örgütler. Peter Brown'ın da belirttiği gibi, keşişler "antı-kültür"ü –çö.ü ve mağaraları– gönüllü olarak seçmişti.³⁷ Onların büyük saygınlığı bir yandan iblislere karşı zaferlerinin, diğer yandan da yırtıcı hayvanlar üzerindeki egemenliklerinin sonucuydu. Yeni bir düşünce gün yüzüne çıkmaya başladı. Keşişler, bu gerçek "azizler" iblislere emir verebilecek ve dualarıyla Tanrı'nın iradesini esnetebilecek kadar güçlüdür. Gerçekten de yalnızca keşişler imparatorun bazı kararlarına karşı çıkmaya cesaret ediyordu. Sütunu üzerinde inzivaya çekilen Simeon Stylites davaları inceliyor, kehanetler bildiriyor, şifa dağıtıyor, yüksek memurları azarlıyor ve onlara öğütler veriyordu.

IV yüzyılın sonuna doğru keşişlerden kaynaklanan bir şiddet dalgası Mezopotamya'dan Kuzey Afrika'ya kadar yayıldı. 388'de Fırat yakınındaki Kallinikum'da bir sinagogu yaktılar ve putperest tapınakların bulunduğu Suriye köylerine dehşet saçtılar, 391'de İskenderiye patriği Theophilos onları büyük Serapis tapnağı Serapeum'u yıkarak kenti "arındırmaya" çağırıldı. Aynı dönemde putperestlerin evle

³⁵ A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient, I Culture et Sanctité*, A. Voûbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I-II, J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*.

³⁶ Mısır manastır yaşamının hızla geliştiği ve kendisini meşhur eden edebiyatı sayesinde hatırı sayılır bir nüfuz kazandığı doğrudur.

³⁷ Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, s. 101 vd, ayrıca karşı aynı yazar, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity."

rine zorla gımp put anyorlardı 415'te bir grup bağnaz keşiş tarihın tanık olduğu en iğrenç suçlardan birini işledi. Iskenderiye'nin soylu kadın filozofunu,  ğrencisi piskopos Synesius'un "ana abla,  ğretimen ve hayırsever kadın" d.ıye andığı (Ep. XVI) Hypathia'yı lınç ettiler

Doğuda piskoposlar kendi konumlarını sağlamlaştırmak için keşişleri kullandı. piskoposlar ve keşişler birlikte hakin başına geçip görüşleri belirlemeye başladı Peter Brown'ın bel.rtt.ėi gibi, "bu tuhaf adamlar Hıristıyanlığ. bir kitle din.ne dönüştürdü" (a.g.y., s. 107) Onların ardılları olan erken ortaçağ keşişlerinin  zer.hkle Bauda gerçekleştirdikleri de en az bu kadar şaşıtıcı görünüyor

240. Eleusis'te Duran Otobüs... – Putperestliğin "resmen" sona ermesini hiçbir tarihsel olay Goth kralı Alaric'in 396'da Eleusis tapınağını yakması kadar ıyı yans.tamaz. Ama diğer yandan başka hiçbir örnek de, putperest d nselliğinin gizlen.mesi ve sürekliliğine ışkın gizemli süreci bundan daha ıyı g siermez. V. yüzyılda, Eleusis *mysteria* larında bizzat erginlenmiş, tarihçi Eunapios son meşru hiyerofan.tın* kehanetini nakleder Hiyerofant Eunapios'un yanında, kendi ardılının gayrı meşru ve tabu sayılacağını öngörür; bu ardıl Atına yurttaşı bile olmayacaktır; daha da kötüsü "başka tanrılara adanmış" ve "yalnuzca onların törenlerine başkanlık etmeye" yem.in etmiş bınrı olacağını bildirir. Bu hakaret yüzünden tapınak y.kılacak ve iki Tanrıça tapımı sonsuza dek yok olacaktır

Nitekim, diye devam eder Eunapios Mithra *mysteria* larında yüksek derecelerde erginlenmiş bınrı (*pater* konumundaydı) hiyerofant oldu. O son Eleusis hiyerofan.ıydı, çünkü kısa bir süre sonra, Alaric'in Gothları Thermopyles geç.dinden ülkeye sızdı. arkalarından "siyahlı adamlar," Hıristıyan keşişler geli.yordu ve Avrupa'nın en esk. ve en önemli. d nsel merkezi kesin olarak y.kıldı ³⁸

Bununla birlikte, Eleusis'te erginlenme ritueli ortadan kalksa da, Demeter en dramatik teofanisinin mek nını terk etmedi. Gerçi Yunanistan'ın geri kalanında Aziz Demetrios tarımın koruyucusu olarak yerini almıştı. Ama Eleusis'te başka bir yerde bilinmeyen ve hiçbir zaman kilise tarafından kabul.edil.memiş Azize Demetra'dan söz ediliyordu ve h    da söz edilir. Köylüler XIX. yüzyıl başına kadar tanrıçanın bir heykelini ritüel bıımunda çiçeklerle kap.ardı, çünkü tarlaların bereketini o sağlıyordu. Ama y re sakinlerinin silahlı direnişine karşın, heykel 1820'de E. D.

* Hiyerofant (Yun. *hierophantes*, Eleusis rit ellenn. yöneten başrahiip -en

³⁸ Eunapios, *Bior Sophiston*, s. 42 vd. (Boissade yay. 1822); kşş. G. E. Mylonas, *Eleusis*, s. 8. C. Ker ny, *Eleusis*, s. 17-18

Clarke tarafından sökülüp Cambridge Üniversitesi'ne armağan edildi.³⁹ 1860'ta yine Eleusis'te, bir rahip arkeolog F. Lenormant'a Azize Demetra'nın hikâyesini anlattı, Demetra, Atinalı bir yaşlı kadındı, bir "Türk" onun kızını kaçırmış, ama yığıt bir paliharya kızı kurtarmayı başarmıştı. -ve 1928'de Mylonas aynı öyküyü Eleusis li doksanlık bir nineden dinledi.⁴⁰

Hıristiyan Demeter mitolojisinin en dokunaklı bölümü Şubat 1940 başında yaşandı ve Atina basını bu olayı defalarca nakledip tartıştı.⁴¹ "Cılız, bırı deri bırı kemik kalmış ama kocaman ve capcanlı gözleri olan" yaşlı bir kadın, duraklardan birinden Atina-Korinthos otobüsüne bindi. Bilet alacak parası olmadığı için, biletçi onu bırı sonraki durakta indirdi. Bırı sonraki durak Eleusis'ti. Ama şoför otobüsü bırı dana çalıştıramadı, sonunda yolcular aralarında para toplayıp yaşlı kadının biletini almaya karar verdiler. Kadın yeniden otobüse bindi ve bu kez motor çalıştı. O zaman yaşlı kadın onlara şöyle dedi "Bunu daha önce yapmıyordunuz, ama hepınız bencilsiniz ve madem ki şımdı aramızdayım, size bırı şey daha söyleyeceğim. Ettığınızı bulacaksınız, ot bile su bile bulamayacaksınız!" *Hestia* da yayımlanan makalenin yazarı şöyle devam ediyor "Daha tehdidin, yeni bırırmıştı ki sırta kadem bası. Kimse onu otobüsten inerken görmemişti. Herkes bırıbirine bakıyor, gerçekten bilet veriliş verilmediğini anlamak için koçanı kontrol ediyorlardı."

Sozletimize son verirken Charles Picard ın şu temkinli saptamasına yer verelim: "Bu öyküyü dinleyen Yunan dili ve edebiyatı uzmanlarının meşhur Homeros'a Övgü'nün bazı yerlerini daha yakından hatırlama eğilimine pek direnemeyeceğini sanıyorum, bu eserde, Eleusis kral. Keleos'un sarayında yaşlı kadın kılıgına giren Kore'nin annesi de aynı kehanetleri bıldııyor ve -bırı öfke nöbetine kapılıp insanları dınsızlıkla suçlarken- bütün bölgenin başına gelecek ürkütücü felaketleri haber veriyordu" (a.g.y., s. 103-104)

³⁹ J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 80 vd

⁴⁰ F. Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusienne*, s. 399 vd, Lawson, a.g.y., s. 81 vd, Mylonas, a.g.y., s. 12

⁴¹ 7 Şubat 1940 tarihli *Hestia*'da çıkan ve C. Picard tarafından çevrilen bırı makaleyi kullanıyoruz "Déméter, puissance oraculaire," s. 102-103

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 235. İbrani dinsel düşüncesi için, bkz. Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque* (Paris, 1953), Hristiyan teolojisinin Kitabı Mukaddes'e dayalı yapısı için bkz. aynı yazar *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961), s. 21 vd. Tanrı'nın "suren olma, ona benzeme" zileği hakkında, bkz. J. Iervel, *Imago Dei, Gen. 1, 26 f., in Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Göttingen, 1960).

"Ortodoksluk" tanımı etrafındaki tartışmalar için bkz. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen, 1939, 2. baskı, 1964), İng. çev. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1971); F. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth* (Londra, 1954); A. Benoit, M. Simon ve A. Benoit (ed.), *Le judaïsme et le christianisme antique* içinde (Paris, 1968) s. 289-330. "Antik Hristiyan kökenler konusunda basitleştirmeci ve yekpare bir bakıştan vazgeçmenin zamanı gelmiştir. Hristiyanlık, İsa imanını sahiplenirken, bunu tek ve aynı biçimde ifade etmemiştir, doğrudan Yeni Ahit içinde bulunan farklı teolojiler üzerine yapılmış araştırmalar bile bunu kanıtlamaya yeten Pavlusçu teoloji. Yuhannacı teoloji." A. Benoit, a.g.y., s. 300.

§ 236. Su simgeselliği ve mitolojisi üzerine, bkz. M. Eliade, *Dinler Tarihi Giriş*, § 64, 65, *Images et Symboles*, s. 199 vd. Hristiyan vaftizinin simgeselliği üzerine bkz. J. Danielou, *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), s. 13-20, 55-85, aynı yazar *Bible et Liturgie* (1951) s. 29-173, Hugo Rahner, *Greek Myth and Christian Mystery* (Londra, 1963) s. 69-88.

İlkel Hristiyanlıkta ve Gnostiklerde erdişi simgeselliği üzerine, bkz. M. Eliade, *Métophysiques et l'Androgyne* (Paris 1962), s. 128 vd., şunları ekleyin A. di Noia, *Parole Segrete di Gesù* (Torino 1964), s. 60 vd., Wayne A. Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity" *HR* 13, 1974 s. 165-208 (zengin bir kaynakça); Derwood Smith, "The Two Made One: Some Observations on Eph. 2:14-18," *Ohio Journal of Religious Studies*, 1 1973, s. 34-54. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Synac Tradition* (Cambridge, 1975), s. 301 vd. Ernst Benz, *Adam. Der Mythos des Urmenschen* (Münih, 1955). Çağdaş yazarlar içinde, hem İsa Mesih'i, hem de kutsal ile rahipin erdişi kabul eden Katolik teolog Georg Koeppen'i sayalım. *Die Gnosis des Christentums* (Saizburg, 1939), s. 316 vd. Nicolas Berdiaev'e göre de, geleceğin mükemmel insanı İsa Mesih gibi erdişi olacaktır. Krş. *The Meaning of the Creative Act* (1916 İng. çev. 1955), s. 187.

Kozmik Ağaç ve "Dünya Merkezi" simgeselliği üzerine, bkz. *Dinler Tarihi Giriş*, § 99 vd., *Images et Symboles*, s. 55 vd., 213 vd. Kozmik Ağaç veya Hayat Ağacı olarak çarın simgeselliği üzerine, bkz. *Images et Symboles*, s. 213'te belirtilen referanslar, şunu ekleyin H. Rahner, a.g.y., s. 46-68 ("The Mystery of the Cross").

Golgota tepesine gömülen ve İsa'nın kanıyla vaftiz edilen "Adem'in başı" hakkında bkz. *The Book of the Cave of Treasures* (Süryanice den çev. E. A. W. Budge, Londra, 1927), s. 53.

Çarın dibinde biten harika bitkiler hakkında, bkz. M. Eliade, "La Mandragore et les Mythes de la 'naissance miraculeuse,'" *Zalmoxis*, 3, 1940-42, s. 3-48 (krş. kaynakça no.ları s.

44-45), aynı yazar, "Adam, le Christ et la Mandragore," *Melanges* - H.-C. Puech (Paris, 1974), s. 611-616

Uzum bağının kökeninin Kuranî'nin karısı olması efsanesi hakkında bkz. Eliade "La Mandragore," s. 24 vd, N. Cartoian, *Căruie populare în literatura românească*, c. II (2 baskı, 1973), s. 113 vd

Suryanı külliyatta, Sâbîrîkte ve Maniheizmdeki *khristma*'nın [kutsal zeytinyağı] ("Hayat ıksın") kökenine ilişkin efsaneler üzerine, bkz. G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946), s. 123 vd, Robert Murray *Symbols in Church and Kingdom*, s. 95 vd, 320 vd.

Bauda doğaşan benzer efsaneler (Seth ve haç, zeytinyağı ve *khristma* arayışı vb) hakkında bkz. Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago, 1962)

§ 237. Helenistik çağda ve Roma döneminde uzun bir zaman dilimini kapsayan, Musevîliğin putperest ikonografisini ve onun simgeselliğini asırlık etme süreci, Edwin R. Goodenough'un oniki ciltlik dev eseri, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*'da (New York, 1953-1965) parak bir biçimde anlatılmıştır. Ayrıca krş. Morton Smith, "The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols," *Bulletin of the John Rylands Library* 40, 1958, s. 473-512

"Kozmik Hıristiyanlık" üzerine, bkz. M. Eliade *De Zalmoxis à Gengis Khan* (Paris, 1970), bol VII

Doğa Avrupa folklorunda bulguların dahisi kozmogoni anlatıları hakkında, a.g.y., bol III

Hıristiyanlık içindeki İranlı katkılar, J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), s. 264 ve devamında kısaca anlatılmıştır (krş. s. 264, dipnot 2-3, kaynakça)

İsa'nın doğumunun bir mağarada gerçekleştiğini belirten en eski Hıristiyan kaynaklar, Yakub'un *Ön-İncil'i* (181 vd), Şenit İstinos ve Origenes'tir. İstinos, *Mithra mysteria*larında erginlenmişlere saldırıyor ve onların "Şeytan'ın ayarlamasıyla, erginlenme törenlerini *speleum* adını verdikleri bir yerde gerçekleştirdiklerini iddia ettiklerini" belirtiyordu. *Dialogue avec Tryphon*, böl. 78) Bu saldırı, Hıristiyanların Mithracı *speleum* ile Beytüllahum mağarası arasındaki benzerliği daha II. yüzyılda algıladığını kanıtlar

Opus imperfectum in Matthaeum ve *Tarih-i Zukun* hakkında bkz. Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Roma 1952), s. 62 vd, G. Widengren *Iranisch-semitische Kulturbegrenzung in parthischer Zeit* (Köln-Opland, 1960), s. 70 vd, M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne* (Paris, 1962), s. 60 vd

§ 238. Hıristiyan teolojisinin atılımı hakkında hatırı sayılır bir kaynakça bulunmaktadır. Bazı kaynakça bilgileri için, bkz. J. Daniélou ve H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, I, s. 544-555 Şunları sayalım J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Tournai, 1961), M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* (2 baskı Tübingen 1954), H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*

(Cambridge, Mass., 1956); E. F. Osborn *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957); J. Daniélou, *Origène* (Paris, 1950); H. de Lubac, *Histoire et Esprit L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris, 1950); H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain 1955); A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (Paris 1960); R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (Londra, 1954); C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961)

Arius ve İznik Konsili hakkında bkz. H. Marrou, *Histoire de l'Église* içinde, I, s. 290 vd, 551-553 (kaynakça); W. Telfer, "When Did The Arian Controversy Begin?" *Journal of Theological Studies* (Londra), 47, 1946, s. 129-142 48, 1949, s. 187-191

Meryemoloji üzerine, bkz. F. Braun, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique* (Paris, 1953); J. Galot, *Mary in the Gospel* (1964) Karl Rahner *Mary, Mother of the Lord* (1958); E. Schillebeeckx *Mary, Mother of the Redemption* (1964) H. C. Graef *Mary A History of Doctrine and Devotion*, I-II (1963, 1966)

§ 239. Sol Invictus ve güneş dini hakkında, bkz. F. Altheim, *La religion romaine antique* (Fr. çev. 1955), s. 298 vd, aynı yazar, *Der unbesiegt Gott* (Hamburg, 1957) özelikle böl. V-VII, G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* (Leiden 1972)

Konstantinos'un Hristiyanlığı kabul etmesi ve dinîsi politikası üzerine bkz. A. Pigamol, *L'empereur Constantin* (Paris 1932 yazar, Konstantinos'u bir bağdaştırıcı olarak görmektedir); A. Alföldi, *The Conversion of Constantin and Pagan Rome* (Oxford, 1948); W. Seston, *Diocletien et la Tétrarchie* (Paris, 1946) H. Kraft *Konstantin religiöse Entwicklung* (Tübingen, 1955); ayrıca kış. F. Altheim'in yukarıda belirtilen eserleri, özellikle de *Der unbesiegt Gott*, böl. VII. İny bir sentez çalışması için, bkz. André Benoit M. Simon ve A. Benoit *Le Judaïsme et le Christianisme antique* içinde (Paris, 1968) s. 308-334 "Konstantinos'un gördüğü işaretin gerçek anlamı ve kaynağı ne olursa olsun, tarihçiler bu konuya belli ki, Konstantinos sorunu hakkındaki genel anlayışları yönünde bir açıklama getirmeye eğilimlidir. Konstantinos'un 312'de gerçekten Hristiyanlığa katıldığını düşünenlere göre, işaretin anlamı tamamen Hristiyan niteliklidir (kış. Alföldi, Vogt vd). Konstantinos'un 312'de Hristiyanlık saflarına geçmediğini düşünenler ise, işaretin ya putperest ya da Hristiyan ruhaniyetli olabileceğini, ama imparatorun onu mümkün olan yanına çekmek için kullandığını kabul ederler (kış. Gregoire) Son olarak, Konstantinos'un 312'den itibaren bağdaştırıcı bir yönde evrim gösterdiğini düşünenler ise Konstantinos'un gördüğü işarete hem putperestliğin, hem de Hristiyanlığı ifade edebilecek çokdeğerli ve esnek bir yorum yüklemektedir" (A. Benoit a.g.y., s. 328).

Hristiyanlığın IV. yüzyıldaki tarihi üzerine, bkz. Henri Marrou'nun sentez çalışması, J. Daniélou ve H. Marrou *Nouvelle Histoire de l'Église I Des origines à Saint Grégoire le Grand* içinde (Paris, 1963) s. 263-372, 547-559 (kaynakça).

Hristiyanlıkta putperestlik arasındaki ilişkiler hakkında bkz. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 5 baskı (Paris, 1942); E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety Some As-*

pects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine (1965), A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century* (Oxford, 1963) özellikle H. I. Marrou, "Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism" (s. 126-150), H. Bloch, "The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century" (s. 193-218), Peter Brown, *The World of Late Antiquity From Marcus Aurelius to Muhammad* (Londra, 1971), s. 34 vd.

Manastır hayatının kökenleri ve ilk gelişmeleri üzerine, bkz. H. Marrou, a.g.y., s. 310-320 (kaynakça, s. 553-555); A. Vööbus *History of Asceticism in the Syrian Orient. I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia, II Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (Louvain, 1958, 1960); D. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966), Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" *Journal of Roman Studies* 61 1971, s. 80-101 ve *The World of Late Antiquity* kitabı içinde böl. VIII, s. 96-114) Ayrıca bkz. A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient, I-IV* (Paris, 1961-66) içindeki notlanmış çeviriler ve Jacques Lacarrière'in çok zengin biçimde resimlenmiş eseri *Les hommes ivres de Dieu* (Paris, 1961)

§ 240 Efnapios'un *Bios sophuston*'unda, son meşru hiyerofantin kehanetlerini konu alan parçası, C. Kerényi *Eleusis* (New York, 1967) s. 17-18'de çevrilmiştir; ayrıca bkz. George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), s. 8.

Eleusis'te yaşayan putperest gelenekler hakkında, bkz. F. Lenormand, *Monographie de la vote sacrée éleusienne* (Paris, 1864) I, s. 398 vd. (Lenormand'ın anlatığı Aya Demetra efsanesi, bir kaynakça da ekleyen A. B. Cook tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir; krs. Zeus, I, 1914, s. 173-175) John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals* (Cambridge 1910, yeni baskı. New York. 1964), s. 79 vd. 7 Şubat 1940'taki olay hakkında, bkz. Charles Picard, "Déméter, puissance oraculaire," *RHR* 122, 1940, s. 102-124



DİZİN

- Abaris (Apollon rahibi), 2, 5, 226, 243
 Abhidharma, 254, 260, 261
 abhidharmakośa, 255
 Acita Keśakambala, 96
 Ācivika'lar, 95, 100, 101, 105
 Ādem, 11, 305, 364, 376, 400, 431, 432
 438, 450, 455, 457, 461, 469
 Agdistis, 328, 367
 aṅgikāra, 66
 Ahemeniler, 233, 367
 Ahura Mazda, 254, 275, 283, 356, 358-
 366, 368, 374-376, 437, 438
 Akṣobhyā, 258
 a tın çağ, 138, 327, 415-417
 altın levhalar, 223, 224, 241
 Amuṭabha, 258
 anamnēsis, 438
 Ānanda, 91-93, 111, 116, 249, 250, 267,
 270
 anatta, 109, 121
 Antakya, 312, 393, 426, 465
 Antiochos IV Epiphanes, 301, 303, 311,
 317
 Aphrodite, 145, 371
 Apollon, 140, 145, 153, 159, 161, 164,
 165, 167, 192, 201, 215-218, 225,
 226, 242, 321, 355, 407, 415, 416,
 464
 Apuleius, 323, 326, 333-335
 arbor intrat, 329
 Arcuna, 273, 276, 278-281
 Ares, 190, 211
 arhai, 53, 90, 104, 112, 113, 115, 116,
 118, 122, 249, 250, 255, 256, 259
 Āriler, 131
 Arus, 462, 463, 471
 Arsakidler, 354, 355, 374
 Arva: Kardeşler, 136, 416
 asaṃprajñāta, 77, 79
 āsana, 72, 73, 84, 85
 Aslar, 126, 178-180, 183, 184, 186, 205,
 208
 asmā, 70
 Aśoka, 251, 252, 268
 Āsvatthāman, 274
 atalar tapını, 14, 15, 17-19, 29
 ātman, 60, 61, 63-65, 95, 110, 111, 247
 259, 277, 278, 283, 431
 Attis, 238, 323, 327-332, 348, 349
 augur, 128, 138
 Avalokiteśvara, 257, 258, 270
 avdyā, 61-63, 68, 82
 avas munda, 24, 165, 265, 461
 Azdihāk, 365, 366
 Azize Demetra, 467
 Baal, 301, 464
 Baalzevul, 382
 Baba ve Oğul'un tözsel özdeşliği
 (homousion), 463
 Bādarāyana, 62, 63
 bağdaştırmacılık, 58, 194, 253, 301, 321,
 331, 346, 354, 464
 Bahman Yaşı, 355
 bakhs, 222
 Bakkha'lar, 148, 214, 216, 218, 325
 bakkhanalia, 147, 148, 160
 Baldr, 184-188, 208, 209, 275
 Barnaba, 420
 Ben Sira, 295, 298, 301, 310, 316
 berserker, 181, 207
 Beş Pāndava, 273
 Bhadrabāhu, 263, 266
 Bhagavad Gītā, 80, 84, 113, 274, 276-
 278, 280-282, 284, 285, 287
 bhikkhu, 114, 115, 117, 249, 257, 259
 bodhisattva, 86, 256, 257, 259, 260,
 262, 269-271
 Bodhicaryāvatāra, 259
 boğa, 330, 331, 368, 377, 378
 boşluk, 28, 34, 79, 261, 262
 brahman, 19, 60-64, 68, 71, 80-83, 87,
 90, 94-97, 99, 103, 113, 134, 163,
 172, 199, 238, 248, 251, 259, 273,
 277, 278, 366, 430, 431
 Brāhmana'lar, 58, 70
 buddhi, 66, 68, 79
 Budha Tarihleri (Budha kṣetra'lar), 259
 270
 Budha, 53, 59, 61, 66, 80, 86-94, 96-98,
 100, 103, 104, 106-113, 116-118,
 120, 122, 169, 242, 249, 251, 253,
 254-259, 261, 264, 268-271, 283,
 381, 391
 Bundahšn, 376
 Büyücü Simun, 425, 427, 447
 Büyük Yu, 22, 49
 Büyük Iskender, 189, 233, 251, 268
 Caesar, 164-167, 172-174, 199, 200,
 203, 414, 417
 Caynacılık, 97, 98, 100, 263, 265, 266

- cehennem 90, 92, 224, 239, 265, 346, 364 366
 cennet 28, 36, 38 85 106, 220 225 256 258, 266, 291-293 306 308, 366 389, 439 455, 46.
 Ceres, 131, 144 145
 Cerialia 144, 159
 Cermenec, 11, 140, 165, 167-169 171, 173, 175-178, 180-182, 185, 187-190 202, 204, 206-208, 275 366
 Cicero 134, 158, 417
cittavriti'ler, 71 72
coincidentia oppositorum, 16 25, 307
 Collegium Pontifex, 134
Corpus Hermeticum, 336, 338-341, 351, 352
criobolium, 329
 çam ağacı 328, 329
 Çandaka, 88
 Chandragupta, 251 263
 Çang Cüeh, 45
 Ç'ang Tao 34
 Çocuk Dionysos, 348
 Ç'ong-u, 22
 Çou hanedanı, 29
 Çouar, 18-20, 48
 Çuang-tzu, 25, 27 34 36, 37, 52 53
 Ç'ular, 2.
 Daçya, 371
 Daniel 11, 303-306, 309, 310 318
daśana 61, 62, 64, 65, 76, 278, 282 287
 Decius, 132, 133, 418
 Dekaeneus, 196
 Demeter, 145, 190, 221 467, 468
 Deutero İsa'ya ("İkinci İsa'ya"), 288, 313
 Devadatta 91, 92, 104
 Devotio, 133, 152
dhāraṇā, 73, 75
dharma, 90 249, 251, 254, 257, 260 273, 274, 277, 278
dharmakāya, 259, 262
dhātū lar, 260 261
 Dhrtarāstra, 273, 274
dhyāna, 75, 84, 114
 D'gambara, 263, 266
 D'ocletianus 373, 418
 Dionysos, 140, 145, 147, 190, 191, 195 196, 215 218, 222, 238, 241, 246, 323-327, 330, 335, 344 347, 348
 Dionysos-Zagreus, 326
 Druid er 163, 164 172-175, 199, 203, 212
 Duryodhana 187 273 274
 dualizm 83, 223, 228, 283, 307, 336 338, 339 355 357 361-363, 373 402, 403, 423, 426 427, 435, 444, 446, 452
 dünyanın merkezi, 23, 36 162 173, 178, 234, 292, 457 461
 dünyanın sonu, 176 178, 186-188, 208, 275, 303, 304, 353 372 388
 eskansuya, 372, 384, 391 395, 396 420
 Ehlritmen, 275 283, 356, 358-366, 368 374, 437
ekāgratā, 72, 73, 75
 Ekklesiastes, 298
 Ekklesiast'cus 299
 ekmeği bölmek, 392
ekpyrōsis, 415
 Elagabal, 418
 Eleusis *mysteria*'ları, 216, 238, 322, 330 467
 Eleusis 221, 246, 332, 467, 468, 472
 Empedokles, 220, 223, 225, 231, 242, 243
 epifani 35, 146, 260 282, 327, 328 335, 405
 Epikuros, 236, 237, 247, 299
 Epona, 170, 171, 202
 Erdem (te), 30
 erdişi, 35, 81, 232, 328, 331, 356 358 364, 437, 456, 469
 erginleme/erginlenme, 18, 21 124, 136, 144, 154 168, 174, 180, 182 194, 207, 208, 210, 212 216, 217 219, 220, 222, 223, 226 228, 238 244, 246, 285 310, 321-326, 329-331 333-335, 339, 340, 344, 348, 350, 352, 353, 356, 367-370, 372, 373, 378, 381, 385, 386, 420-422, 432, 456 467 470
 Eros 89, 221, 231
 eskatoloji, 45, 144 176, 187, 188, 209, 220, 221, 228, 231, 232, 241 275, 286, 289 294, 305, 306, 308, 312, 321, 322, 324, 327, 344, 355, 357, 361, 366, 371, 376, 381, 382 386, 391, 397, 400, 401, 403 421, 422, 433, 437, 448
 eskhaton, 291, 308-310, 366 383 401, 405 422
 Essen ler, 310 395 400-403 420 444

- Esus, 167, 168, 201
 Etrüskler, 135, 137, 139-144, 155-157
 Euemerosculuk, 2, 194, 245
 Euriptides, 191, 216, 218, 219, 232
 Eurydike, 214-216, 224, 240, 432
 evocatio, 145
 evrensel boşluk, 257, 260
 Ezeli İnsan, 305, 437, 438, 440
 Ezra, 295, 296, 314
- fallus, 14, 15, 141, 145, 186, 218, 325-327
 Farsiler, 305, 310, 319, 320, 382, 392, 404, 408, 420, 444
 Fides Publica, 125, 127
 Filistin, 176, 235, 296, 297, 301, 302, 315, 317, 320, 381, 386, 396, 399, 402, 403, 410, 466
 Fıozof İaşı, 343, 345
 funbulvetir, 187
 Firmicus Maternus, 323, 329, 330
 Flavius Josephus, 399
 Floris'l. Joachum, 11
 Fortuna rector, 322
 Fortuna, 322, 414
 Fravaşiler, 362, 363
 Frison, 365, 366
 Freyja, 178, 185, 186
 Frey, 127, 178, 185, 186, 209, 212
 Frgg, 184
 Fu-hi ve Nu-kua, 22
- Gana, 221
 Gallus'lar, 329-331, 349
 Gamaliel, 392, 393
 Gayömarr, 363-367, 375, 376
 Gebelezis, 190, 193, 194, 212
 Germania, 371
 gētik, 362, 363, 375
 Getler, 174, 193-196, 213, 217, 231
 Geisemani, 385, 432
 Gmningagap, 176
 Gnosis, 340, 351, 393, 397, 402, 419-424, 427, 429, 432, 433, 435, 436, 438-441, 444-446, 448, 450, 452, 453, 455
 Gnostisizm, 11, 226, 339, 341, 353, 397, 419, 420, 426, 427, 444, 445, 455
 Gosala, 100
 gök tanrısı, 16, 18, 19, 29, 47, 165, 134, 168, 190, 193, 204, 208, 357
 gūna, 66, 67, 279, 280
 Gundestrup kazanı, 168, 169
- hac, 188, 189, 210, 219, 420, 439, 456, 462, 465
 Hades, 133, 143, 214-216, 218, 223, 224, 226, 227, 231, 246, 324
 Hagay, 290-292, 313
 hasidim, 302, 303, 306, 310, 318, 399
 Hasmorlar, 399
 Hávamál, 180
 Havva, 438
 hayat ağacı, 456-458
 hayat suyu, 225
 Heimdallr, 186, 188, 208
 Helenizm, 145, 189, 246, 296, 301, 310, 311, 315, 354
 Herakleitos, 233
 hermafrodit, 328
 Hermes, 142, 166, 190, 192, 225, 228, 295, 297, 322, 323, 336-341, 351, 352
 hieros logos, 217
 hieros gamos, 170, 202, 324
 hükmet, 79, 91, 109, 115, 116, 180, 237, 238, 249, 256-258, 262, 297-301, 309, 310, 315-317, 340, 341, 425, 428, 442
 Hindistan, 23, 56, 58, 59, 70, 71, 77, 81, 88, 93, 94, 98, 100, 107, 131, 133, 139, 142, 155, 163, 171, 178, 187, 199, 219, 230, 233, 235, 237, 247, 250, 251, 253, 258, 265, 266, 268, 281, 282, 284, 316, 341, 357, 359, 391, 422, 429-431, 433, 435, 436, 441
 Hint-Avrupa
 dini, 128, 164, 275
 erkek cemiyetleri, 372
 eskatolojik geleneği, 276
 eskatoloji miti, 210
 kozmogonisi, 124
 -lılar, 123, 126, 127, 131, 138, 163, 185, 187, 207, 232, 275
 miras, 126, 127, 139, 175, 188
 mitleri, 125, 127, 128, 179, 188, 286
 teolojisi, 164
 Hırodos, 381
 hiyerofani, 345, 462
 hiyerofant, 467
 hukma, 297, 301
 homouston, 463
 Horatius, 124, 125, 127, 414
 hsien, 38, 41
 Hua-nan-tzu, 42
 hulül, 395, 419, 423, 452, 462

- hun, 43
 hun-tun, 22, 23, 27, 28
 Hürmüz, 434
 Hystaspes'in Kehanetleri, 355, 374
 Hristiyanlık, 19, 164, 188, 189, 210
 228, 238, 308, 310, 320, 321, 327
 328, 349, 356, 372, 373, 384, 392,
 399, 408, 409, 411, 412, 417-419,
 421, 425, 435, 442, 444, 447, 452-
 455, 458, 459, 462, 465, 469-471
 Hristoloji, 312, 393, 400, 409, 412, 455,
 459, 462
 Hristos, 388, 393

 Ianus, 132, 133, 137, 138, 156, 209
 İesus Hristos, 393
 İşaya, 288, 289, 290, 291, 292, 294,
 296, 304, 307, 313, 388
 imago mundi, 24
 İmparator tapını, 417
 İrfan, 61, 64, 99, 282, 309, 316, 323,
 402, 423
 İnci İlahisi, 355, 423, 429, 444, 448
 İncil, 102, 320, 381-383, 385-387, 389,
 391, 392, 397, 405-407, 409, 410,
 419-421, 423, 428, 430, 432, 433,
 450, 456, 460, 470
 İndra, 58, 127, 154, 166, 184, 270, 273
 İsa Mesih, 103, 312, 386, 389, 391, 393,
 395, 398, 403, 405, 410, 421, 423,
 426, 448, 452, 453, 455-457, 461-
 463, 465, 469
 İsis, 238, 297, 316, 322, 323, 332-336,
 350, 358, 418, 419
 İstefanos, 392
 İşvara, 65, 75-77, 84, 287
 İşvarakrişna, 59, 64, 65
 İuno, 131, 133, 138-140, 145, 151, 156,
 157
 İupiter, 126, 127, 132-134, 137-139,
 153, 155, 157, 164-168, 183, 200,
 201, 415

 kader, 76, 100, 125, 178, 207, 224, 316,
 322, 337, 357, 358, 361, 414, 415,
 437
 Kapıavastu, 86, 87, 88, 91, 255
 Karizma, 396, 397, 421
 karizmata, 397
 karman, 62, 68, 78, 85, 90, 95, 98-100,
 253, 261, 264
 Karpokrates, 350, 427, 447
 Kaurava, 273, 274

 Keldler, 11, 133, 140, 161, 174, 190,
 198, 199, 202-204, 207, 212
 Kerinthus, 427, 447
 kernos, 330
 Kohelet, 298
 Kolplu Ezmik, 358, 359, 375
 Konfüçyus, 16, 19, 27, 29-33, 36, 50-52
 Kong kong, 22
 Konstantinos, 373, 464, 465, 471
 Korë Kosmou, 337
 Körüük, 23, 61, 82, 87, 183, 225, 258,
 284, 298, 300, 305, 307, 359, 362,
 389, 396, 400, 403, 404, 424, 428
 Kozmik Hristiyanlık, 459, 470
 kozmogoni, 21-23, 27, 28, 34, 44, 49,
 50, 124, 150, 176, 177, 220-222,
 231, 233, 240, 335, 351, 359, 361,
 374, 376, 424, 436, 439, 440, 452,
 459, 470
 kozmoloji, 14, 16, 18, 25, 46, 50, 64,
 106, 144, 187, 220, 244, 253, 265,
 268, 306, 310, 339, 345, 360, 364,
 427
 kozmopolit, 236
 kozmopolitizm, 236, 237, 299
 Krişna, 256, 273, 274, 276, 278, 282,
 284, 287
 Kudus, 289, 291-293, 295, 297, 299-
 302, 307, 315, 317, 375, 380, 381,
 383, 385, 386, 388, 390, 392, 393,
 396, 399, 404, 405, 409, 427
 Kumran metinleri, 307, 308, 399, 402,
 403
 kurban, 17-19, 22, 30, 41, 61, 96, 124,
 129, 131, 136, 141, 144, 146, 151,
 154, 155, 159, 162, 166-168, 172,
 173, 177, 179, 180-182, 186, 191,
 193, 195, 204, 206, 207, 210, 218-
 220, 274, 280, 281, 283, 289, 290,
 294, 323, 328, 332, 335, 354, 358-
 360, 365-370, 372, 377, 378, 390,
 396, 415, 418, 426, 437, 439, 462,
 466
 Kurtancı-kral, 314, 356
 Kutular Adası, 231
 Kutsa, Ruh, 391, 396, 403, 404, 424,
 428, 433, 450, 462, 464
 Kybele, 146, 147, 159, 160, 186, 238,
 323, 327, 331, 348, 349, 414

 Lao-zu, 23, 27, 28, 30-37, 40, 44, 45,
 51, 57
 Larlar, 137, 154

- Lemuria, 132, 152
 Liber Hermeticus, 337
 Liber 144, 145, 159
 Libera, 144, 145
 Liberaha, 145, 159
 libri fulgurales, 142
 libri haruspici, 142
 libri ritua es, 142
 Lien Hs en Ç'uan Şuan, 42
 Logos, 237, 301, 336, 462, 464
 Loki, 181, 183, 188, 208, 209
 Lung-Şan 13, 14, 15
 Lupercala 136
 Luperciler, 136, 154

 Machalar, 171
 Maşye ve Maşyâne, 363, 364
 magus, 142, 337, 354-357, 360, 367
 373, 375, 434, 460, 461
 Mahābhārata 63, 69, 187, 210, 273, 275,
 276, 277, 286, 287
 Mahādeva, 250
 Mahākāśyapa 90, 94, 249, 269
 Mahāsaṃghika, 250, 255, 267
 mahat, 66
 Mahāvira, 95-100, 105, 262-264, 391
 Maitreya 257, 270
 Makkabiler, 297, 302, 308, 311, 317,
 399
 Makkhal Goeśala, 95, 96, 100, 105, 264
 Mallalar, 93, 94
 Man'lar 131, 132, 137, 151
 Marcus, 257
 Manı 106, 363, 373, 376, 422, 424,
 428, 432-441, 450, 460
 Maniheizm 434-436, 438, 440
 Maniheizm, 188, 209, 283, 373, 431
 433, 435, 436, 439, 440, 441, 446,
 449, 451, 455, 460, 470
 Maru 278
 Māra, 89, 90, 93, 103, 250
 marifet 96, 421, 423, 461
 Markion 424, 426, 447, 453
 Mars 123, 124, 126, 127, 132-134, 136-
 138, 140, 154, 155, 157, 164, 166-
 168, 183, 190, 200, 201, 207, 341,
 370
 Mattathias, 302
 Maudgalāyana 90, 92, 249
 Maurya hanedanı, 251, 268
 mādya, 61, 63
 mağara 43, 196, 232, 244, 249, 325,
 348, 367-369, 460, 466, 470

 Medb, 171, 200
 meditasyon, 39, 40, 43, 54, 59, 60, 63,
 65, 70-73, 75, 77, 78, 83-85, 89, 94,
 96, 97, 99, 101, 106, 108, 110, 112,
 113, 114, 116, 117, 121, 278, 281
 Menandros 426
 Mencius, 41
 Merkür, 370
 Meryem, 102, 103, 335, 427, 459, 463,
 464, 471
 Mesnevi (mesnevi), 292
 Mesih Kral, 293
 Mesih, 290, 293, 307, 308, 313, 381,
 385, 388, 390, 393-395, 400, 401,
 405, 427, 428, 431, 461-463
 Midhgarch, 177, 178
 Mimir, 178, 180, 181
 Minerva, 138-140, 156, 157, 164, 165,
 167, 201
 Ming-t'ang, 24, 50
 misyonierler, 175, 232, 312, 332, 386,
 394, 419, 433, 441
 Mitra 144, 238, 323, 324, 33, 346,
 354-356, 358, 366-373, 377, 378,
 418, 419, 464, 467, 470
 Mitralik, 371, 372, 376, 377
 Mjollnir 184
 Moira, 221
 mokşa, 60, 99
 Mokşadharma, 63, 64
 Mude, 382, 386-388, 393, 394, 421,
 426
 mukti 60, 70
 mystica, 144, 147, 148, 194-197, 216,
 217, 227, 228, 238, 246, 321-328,
 330-336, 340, 341, 343-345, 348-
 350, 352, 355, 366-373, 377, 390,
 418, 419, 421, 464, 467, 470
 mysteria-sophia, 390

 Nag Hammad, 351, 432, 444, 446, 448
 Nāgārjuna, 260-262, 270, 271, 463
 Nasrah İsa, 387, 407
 naya-vāda, 264
 Nebukadnezar, 303
 Nehemya, 295, 314
 Nerthus, 186, 209
 ney-tan, 44, 56
 nirmānakāya 260
 nirmāta, 255
 nirodha, 79

- nirvāna*, 60, 80, 90, 93, 97, 98, 101, 106,
 107, 108, 110-118, 121, 250, 253-
 256, 258, 261, 266, 270
Njördhr, 178, 185, 186, 209
Nü-kua, 49

Octavius, 235, 416
Odin, 126, 127, 150, 166, 168, 176-
 182, 184-186, 188, 206, 207, 209
Orta Yol, 108, 260
Orpheotelestes, 219
Orpheus, 195, 214-219, 221, 224, 226,
 228, 233, 239, 432
Orpheusçu, 109, 174, 189, 192, 214-
 228, 231-233, 239-241, 243, 325,
 326, 335, 341-424
 antropogoni, 222
 cemiyetler, 222, 243
 dualizm, 423
 eskatoloji, 223, 227, 241, 327
 kozmozgoni, 240
 mistisizm, 240
 mitoloji, 330
 teogoni, 240
 teoloji, 222
 yeralı dünyası, 241
Orpheusçuluk, 214, 431
Orta Asya, 13, 252, 441
Osiris, 238, 322, 323, 329, 332-336,
 349, 358

ökümen, 234, 387, 459
Ölü Deniz, 399
Ölümsüzler, 38, 40-43, 53, 54
Ölümsüzlük iksiri, 41, 45
ölüm motifi, 14, 15

P'an-Ku, 21, 45, 49, 124, 177
Pakudha Kaccāyana, 96
Pāndava, 276
Pāndavalılar, 273, 274, 286
Pāndu, 273
Pannonia, 371
paradharma, 280
Paraklitos, 403, 412, 433, 435, 450
Parentalia, 132
Parikṣit, 274, 275
parivṛācana, 94
Patancali, 59, 65, 71, 73, 75-79, 83-85,
 99, 116
Pavlus, 306, 320, 380, 386, 390, 392-
 399, 402, 409, 410, 420, 421, 426,
 441, 452, 455, 456

Penat'lar, 131
Pentatök, 295, 314, 317
Petrus, 224, 384-386, 391, 392, 405,
 419, 420, 425, 453
Philon, 399
Physika kai Mystika, 341
pietas, 130-132, 416
Ping-ti Ho, 13, 14
Platon, 31, 194, 215, 218-225, 227-234,
 240, 241, 244, 245, 297, 317, 335-
 337, 362, 363, 407, 419, 422, 423,
 446, 464
Plinius, 142, 157, 191, 203, 337, 399
Plutarkhos, 124, 134, 136, 139, 146,
 152, 222, 224, 239, 241, 297, 326,
 332, 336, 358, 366, 453
pontifeks maksimus, 135
prajñā, 79, 91, 109, 115, 116, 118, 262,
 271, 316
prakṛti, 65-70, 76, 79, 82, 83, 265, 279,
 283, 431
pralaya, 275, 276, 286
Prāṇāyāma, 74
pratyāhāra, 73, 75
Prokonnesos, 242
Prokonnesoslu Aristeas, 226, 242
Prometheus, 187, 220
proskynēsis, 235
pudgala, 110-112, 251
pudgalavādin, 112
Pūrāna Kassapa, 96
Puruṣa, 22, 61, 65, 66, 68, 69, 70, 76,
 79, 82, 83, 87, 102, 107, 110, 124,
 150, 177, 247, 283, 287, 305, 364,
 431, 437
Pythagoras, 133, 174, 194-197, 212,
 220, 225-231, 233, 241-244, 317,
 341, 414, 424, 431

Quirinus, 126, 127, 132, 134, 136-138,
 155, 417

Ragnarök, 177, 178, 275
Remus, 123, 124, 150
Romulus, 123-127, 136, 137, 150, 152,
 414
ruhgöçü, 95, 106, 108, 110, 174, 192,
 217, 220, 225, 227, 230, 232, 435

Sabazios, 191, 211
Sabinler, 125, 126, 150, 179
Sabos, 191
saçı, 136, 225

- Saduktler, 382, 392, 399
 Saint Georges, 459
 sakrament, 391, 396
 Samādhi, 77, 79
 samāpatil, 114
 sambhogakāya, 260
 sangha, 90, 93, 104, 106, 249, 250
 Samiriler, 420, 444
 samsāra, 62, 118, 253, 261
 Saosyant, 364, 365, 366, 368, 461
 Satomil, 426, 427
 selarnet, 59-61, 64, 69, 89, 90, 97, 102,
 106, 117, 130, 146, 219, 220, 254,
 257, 259, 260, 262, 280, 282, 290-
 292, 294-296, 304, 309, 310, 321-
 323, 328, 329, 333, 340, 351, 365,
 368, 371-373, 380, 390, 391, 395,
 419, 422, 423, 425, 426, 429, 433,
 436, 441, 456
 sēma, 219
 Seneca, 142, 157
 Sibirya, 13, 226, 243, 359, 374
 Sibylla Kitapları, 129, 135, 144, 146,
 151, 153, 376, 414, 442
 siddha-kṣetra, 266
 Siddharia, 87, 88, 97
 siddhi, 79, 91, 103, 115-117
 simya, 41-44, 52, 55, 56, 227, 336, 337,
 339, 340-344, 352
 simya altını, 41
 Sinoptik İnciller, 386
 skandha'lar, 112, 260
 Sol invictus, 368, 418, 419, 464
 sōma, 220
 Sophia, 297, 301, 315, 428, 429, 464
 soter, 18, 59, 62, 86, 219, 223, 237, 238,
 257, 260, 264, 277, 278, 284, 323,
 339, 342, 356, 398, 431, 436
 Ssu-ma Çien, 31, 38
 sihvira, 250, 262
 Sthaviralar, 250, 251, 255
 Sthūlabhadra, 263
 Stoacılık, 236, 237, 245, 246, 299, 302,
 316, 337, 414, 416
 Strabon, 173, 175, 191, 192, 196, 197,
 203, 212, 239, 355
 stūpa, 94, 253, 254
 svadharma, 280, 282
 syād-vāda, 264
 Syra'lı Pherekydes, 230, 244
 Śariputra, 90, 92, 249, 267
 sramana'lar, 95, 106
 śūnyatā, 257, 261, 262
 śūnyatāvāda, 260, 262
 Śvetāmbara, 263, 266
 Şamanizm, 37
 Şang hanedanı, 14, 15, 17-19, 21, 23, 25
 Şang Ti, 16, 19, 47
 Şankara, 60, 61, 63, 64, 66, 431
 Şeytan, 82, 103, 187, 306, 307, 319,
 359, 369, 381, 421, 426, 437, 459,
 470
 Şih Çi ("Tarihsel Anılar"), 31
 Şih Çing, 25
 Şiva, 59, 258, 274, 276, 277, 326
 Şu Çing, 18, 19, 22, 47
 Sun hanedanı, 29
 ta (Muazzam), 27
 Tai-ping Çing, 39
 t'ao-t'ieh maskları, 16
 tanhā, 108, 112
 Tanrı'nın Krallığı, 383, 384, 386-389,
 402, 403, 405, 406, 408, 456, 462
 Tao, 16, 21, 23, 26-29, 31-39, 43-45,
 50-52, 54, 74, 232, 339, 441, 459
 tao pien t'ung, 25
 Tao Te Çing, 27, 32, 34-36, 50-52
 Taocular, 23, 52
 Taoculuk, 37, 39, 44, 51, 52
 Taokrasi, 45
 tapas, 73, 78, 88, 281
 Taranis, 167, 168, 201
 Taranucus, 167
 tarihin sonu, 275, 312, 386, 406
 Tarsus, 393
 taurobolium, 329, 349
 Tellus, 131, 132, 137
 teofani, 129, 276, 284, 391, 467
 teslis, 462
 Teutates, 167, 168, 201
 theios anihropos, 387
 Theravāda, 256
 Theravadacılar, 255
 Thor, 126, 127, 150, 178, 179, 184-189,
 207, 208
 Ti, 11, 16-18, 48, 51, 123, 124, 132,
 137, 146, 148, 183, 222, 226, 233,
 240, 241, 254, 397
 Tiamat, 22, 177, 222, 437
 Tiberius, 175, 380, 417
 Tibet, 142, 258, 441
 Tien, 19, 29, 47, 48
 Timagenes, 174

- Titanlar, 222, 241
 Titii, 416
 Titus Livius, 125, 137, 145, 148, 404
 Tobiyalar, 301
 Tora, 294, 295, 299, 300, 301, 311, 317, 320, 382, 395, 398
 tore (li), 30
 Traklar, 11, 140, 189-194, 210, 211, 214, 217, 239
 Trakyalı "Dionysos", 211
 tunç çağı, 13, 14, 184, 189, 211, 295
 Tunguzlar, 21
 Türk-Mogollar, 21, 37
 Tykhe, 322, 414
 Tyr, 178, 179, 183, 187, 207, 208

una substantia-tres personae, 463
 Upanişad, 431
 Upanişadlar, 59, 61, 62, 64, 65, 69, 70, 73, 82-84, 95, 96, 98, 107, 110, 115, 117, 174, 219, 220, 237, 247, 277, 282-284, 309, 339, 360, 422, 431
 Uranos, 221
 Uyanmış (budha), 86, 90

 vaftiz, 339, 340, 369, 372, 380, 381, 391, 395, 396, 401, 420, 426, 427, 433, 444, 448, 450, 455-457, 458, 461, 469
 Vaftizci Yahya, 381, 382, 384, 387, 389, 400, 407
 Vaisâli, 91-93, 250
 Valentinus, 422, 424, 427-429, 447, 448, 453
 Valhalla, 182, 185, 186, 207
 Valkürler, 182, 207
 Vanlar, 126, 178, 179, 180, 185, 205
 vâsanâ'lar, 72, 85
vaticinia ex eventu, 303
 Vâtsiputra, 251
 vay-tan, 44, 56
 Vedanta, 70, 109, 110, 244, 247, 261, 429
 Venüs, 145, 159, 186, 369, 370, 415
 Vergilius, 133, 137, 190, 415-417
 Vesta, 137, 138
 Vesta rahibeleri, 123, 135, 146, 152
 Vişnu, 59, 101, 258, 276-278, 281, 282, 284
 vihâra, 92, 254
 vinaya, 106

 Voran, 166, 176, 179-182, 206, 207
 Voluspâ, 176, 178, 180, 185, 187
 Vyâsa, 73, 75, 76, 78, 79, 83, 84

 We Po-yang, 42
 Wen, 29
 Wu, 29

 Yabne, 404, 453
 Yahudilik, 19, 299, 305, 308, 311, 317, 321, 402, 404, 409, 410, 420, 421, 444, 458, 459
 Yahve, 129, 211, 284, 288-296, 301, 306-308, 312, 314, 317, 389, 403, 404, 423, 426, 427
 yang, 23, 25-28, 37-39, 283
 Yang-Şao, 13-16
 Yao, 22, 29
 Yeni Orpheusçu teoloji, 335
 Yggdrasil, 177, 178, 180, 188
 yin, 23, 25, 26, 27, 28, 37, 39, 283
 Ymir, 22, 124, 150, 176, 177, 364, 437
 Yoga, 39, 40, 58-60, 62-83, 88, 95, 96, 99, 106-110, 113-118, 121, 162, 219, 237, 244, 247, 249, 253, 255, 264, 265, 268, 277-285, 287, 336, 341, 422, 429-431
 Yuhanna, 383, 392, 402, 403, 410, 420, 427
 Yüriseverler, 383, 388, 408

 Zalmoksis, 189, 190, 193-197, 212, 213, 217
 Zekeriya, 290-293, 306, 313
 zendeka, 453, 454
 Zenon, 236, 237, 301, 316
 Zerdüş, 97, 275, 283, 357-362, 364, 365, 368, 374, 378, 421, 435, 461
 Zerrubbabil, 290, 293
 Zeus, 19, 139, 155, 183, 190, 220-233, 235, 240, 241, 301, 302, 317, 321, 324, 327, 328, 349
 zincifre, 42, 43
 Zincifre Tarlaları, 38, 40, 43, 53
 zincifre tozu, 41
 Zosimos, 341, 343, 344, 353, 376
 Zurvan, 307, 355, 357, 358-362, 364, 371, 374, 437
 zındıklık, 235, 435, 452, 453, 454

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna

Mircea Eliade



Mircea Eliade, anıtsal eserlerinin **-Dinler Tarihine Giriş, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-** bu cildinde de dinsel düşünceler tarihinin haritasını çıkarmaya devam ediyor. Eski Çin, Brahmacılık, Hinduizm, Budha ve çağdaşları, Roma, Kelt ve Cermen dinleri, Yahudilik, Helenistik dönemin dinsel düşünceleri, mesihçilik ve binyılcı hareketler, dünyanın sonu üzerine spekülasyonlar, İran'daki dinsel sentezler ve Hristiyanlığın doğuşu, tüm bunlar "harita"nın bu ciltteki parçalarını oluşturuyor. Diğer ciltlerde olduğu gibi bölüm sonlarındaki zengin kaynakçalar, profesyonel araştırmacılara yol gösterici nitelikte.

Bir kez daha anlıyoruz ki, Eliade'yi aynı konuda çalışan diğer araştırmacılardan ayıran en büyük özelliği dinler tarihini anlatırken mitleri, teolojyi, tarih ve felsefeyi büyük bir ustalıkla sentezlemesi ve böylece insanın düşünce tarihini de anlatmayı başarmasıdır. Onun eserlerinin en çarpıcı noktası, söylemsel ya da simgesel olarak tüm teolojilerde, mitolojilerde ve liturjilerde bulunan temel yapıları ortaya koyması; dinin, kendini oluşturan öğelerden farklı bir sistem, eklemli bir düşünce, bir dünya görüşü olduğunu söylemesidir. Eliade külliyyatının, dinler tarihinin görüngüler labirentinde kaybolmuş okuyucunun zihin karışıklığını gidereceği, ona net bir harita sunacağı kesin.

ISBN 975-8240-82-X



9 789758 240807

ISBN 975-8240-84-6



9 789758 240845